MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang 1954 Nummer 3

Sinn und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie[1]

von Max Meinertz, Münster/Westf.

Biblische Theologie im weitesten Sinne des Wortes ist von der Kirche betrieben worden, solange sie besteht. Von Anfang an war das Alte Testament das grundlegende heilige Buch, und schon Jesus selbst hat von ihm in seiner Predigt reichlich Gebrauch gemacht. Ein Neues Testament gab es für längere Zeit noch nicht, und auch unsere Evangelien sind ja erst entstanden, als die Kirche bereits mehrere Jahrzehnte hindurch tätig war. In der ersten Zeit, da die Apostel noch lebten und wirkten, war die mündliche Überlieferung über das, was Jesus gesagt und getan hat, so lebendig, daß ihre Auswertung in Predigt und Unterricht damit zu vergleichen ist, was später namentlich auf Grund der Evangelien geschah. Sind doch die Evangelien der Niederschlag dieser Überlieferung. Und wenn im kirchlichen Leben diese Auswertung vorgenommen wurde, so ist das bereits eine Art von theologischer Betätigung — natürlich ohne jeden Anflug von wissenschaftlicher Zielsetzung und Systematik.

Als dann die gelehrte Theologie ihre Arbeit begann, als vor allem die Dogmatik systematisch betrieben wurde, kam es auch zur Erforschung und Verwertung des theologischen Gehaltes der heiligen Schrift. Bei ihrer entscheidenden Bedeutung als inspirierter Glaubensquelle verstand sich das von selbst. Muß doch die Bibel nach den Worten Leos XIII. die gesamte Theologie beeinflussen, ja, der Papst nennt sie geradezu die Seele der Theologie. Und Pius XII. spricht vom „ultimum fundamentum" des Glaubens.

Aber auch diese Verwertung bedeutet noch nicht das, was wir neutestamentliche Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes nennen. Diese besteht vielmehr in der Arbeit der vom Glauben erleuchteten geistigen Kräfte, die darauf ausgehen, die Gesamtheit der Gegebenheiten zu erforschen und zu ordnen, die im geschriebenen Worte Gottes enthalten sind. Man sieht ja sofort, daß bei der Auswertung des biblischen Gehaltes im dogmatischen System das Neue Testament nicht in seinem

[1] Gastvorlesung, die im 21. Mai 1954 in der Universität Mainz gehalten wurde.

eigenen Zusammenhang betrachtet werden kann, daß es vielmehr der jeweiligen Begründung und Erläuterung der einzelnen Thesen dienen muß. So notwendig und wertvoll das auch ist, ein Gesamtverständnis des Neuen Testamentes als solchen ist damit noch nicht gegeben. Deshalb kann man das mehrbändige Buch von Pater Ceuppens, das er selbst als „Theologia biblica" bezeichnet, nicht eigentlich als solche ansehen. Es ist eine gediegene und gelehrte Verselbständigung dessen, was man in der Dogmatik den biblischen Beweis nennt. Von dieser Voraussetzung aus ist das grundlegende Einteilungsprinzip bei ihm begreiflicherweise das System der Summa theologica.

Auch die fortlaufende Exegese der einzelnen biblischen Bücher vermag noch nicht den vollen Sinn einer ntl. Th. zu erreichen. Es ist ja sehr erfreulich, daß in der heutigen Exegese die theologische Erklärung der hl. Schrift immer mehr in den Vordergrund tritt. Damit wird die textkritische und philologische Grundlage der Exegese nicht vernachlässigt und darf es auch nicht, wenn das wissenschaftliche Verständnis der heiligen Texte nicht unabsehbaren Schaden leiden soll. Aber den Höhepunkt der Erklärung bildet doch der theologische Gehalt. Das entspricht auch genau den Weisungen der päpstlichen Enzyklika Divino afflante Spiritu vom 30. September 1943. Die Enzyklika nimmt die philologischen, historischen und anderen Voraussetzungen für das Schriftstudium sehr ernst, verlangt dann aber vom Exegeten, zu zeigen, „quae sit singulorum librorum vel textuum theologica doctrina de rebus fidei et morum".

Eine solche theologische Erklärung ist jedoch nur die Vorarbeit für das theologische Gesamtverständnis des N. T., kann dieses aber nicht ersetzen, auch wenn ausführliche und ausgezeichnete Exkurse die wichtigsten Begriffe einer bestimmten biblischen Schrift zusammenfassend darstellen. So geschieht es z. B. vorbildlich im Kommentar zu den Johannesbriefen von Josef Schnackenburg, der als erster Band des neuen großen Kommentars zum N. T. erschienen ist. Dieser Kommentar nennt sich ausdrücklich: Herders *theologischer* Kommentar zum N. T. Das Gleiche gilt von vielfach wertvollen und sehr nützlichen Artikeln biblischer Lexica, wie in dem Bibellexikon von Herbert Haag, dem Supplément des Dictionnaire de la bible, und dem Theologischen Wörterbuch zum N. T., begründet von Gerhard Kittel. Als Vorarbeiten dienen auch Einzeluntersuchungen zur Theologie des A. und N. T., die sich mehr und mehr häufen. Sie klären eine Fülle von Fragen, die die ntl. Th. in einen zusammenfassenden Rahmen zu bringen hat. Und damit ist auch schon gesagt, was das höchste Anliegen einer wissenschaftlichen Theologie des N. T. ist. Sie will das ganze N. T. wissenschaftlich-theologisch erschließen, sie will die Eigenart der einzelnen Hagiographen erkennen lassen, und damit vielfach die Entwicklung des christlichen Gedankens von der Lehre Jesu an bis zum letzten Apostel, dem hl. Johannes, herausstellen. Es ergibt sich dann bei genauerer Betrachtung, wie die Offenbarung sich bereits im apostolischen Zeitalter je nach der Persönlichkeit ihres Verkünders oder Darstellers in charakteristischer Weise verschiedenartig gestaltet hat, wobei die große grundlegende Einheit gewahrt bleibt. Gerade dieses Wechselspiel von Einheit und Mannigfaltigkeit gehört zu dem Reizvollsten bibeltheologischer Betrachtung und führt erst in das volle Verständnis des N. T. ein.

Bisher ist diese Gesamtschau des theologischen Gehaltes des N. T. auf katholischer Seite nicht ausgiebig bearbeitet worden. Ich glaube dafür hauptsächlich zwei Gründe anführen zu können:

1) Wo bei uns von Theologie gesprochen wird, denkt man vorwiegend an die systematische Theologie, wie sie in wunderbarer Geschlossenheit besonders Thomas von Aquin dargestellt hat. Die Bibel wird dabei als die wichtigste Offenbarungsquelle ausgiebig verwertet, aber nur als Quelle zur Begründung des Systems in seinen einzelnen Teilen. Wir haben darüber schon gesprochen. Ich unterhielt mich vor vielen Jahren mit einem Würdenträger über die Aufgabe der biblischen Theologie. Dabei meinte der Würdenträger im Verlaufe der Aussprache, biblische Theologie in dem von mir skizzierten Sinn sei doch etwas Unvollständiges und darum Unvollkommenes. Vom Standpunkt des dogmatischen Systems aus hatte er vollkommen recht. Es fragt sich nur, ob dieser Standpunkt der einzig legitime im Bereich der theologischen Wissenschaft ist und ob die biblische Theologie nicht aus anderen Gründen für sich Gehör und Aufmerksamkeit verlangen darf. Immerhin ist eine solche, früher weit verbreitete Betrachtung vom systematischen Standpunkte aus ein Hemmschuh für die Verwertung der ntl. Th. als selbständiger Größe. Man war zufrieden, wenn die Exegese durch ihre Kommentare den Sinn der einzelnen Bibelworte erschloß, so daß man sie dann im System verwerten konnte.

2) Der zweite Grund entspringt der Schwierigkeit, eine allseitig befriedigende Methode zu finden. Diese Schwierigkeit liegt darin begründet, daß Systematik und Geschichte gleichzeitig berücksichtigt werden müssen, daß aber ein vollkommener Ausgleich unmöglich ist. In den letzten Jahren hat man sich wiederholt über die beste Methode Gedanken gemacht. Auch auf protestantischer Seite wird darüber ernsthaft gerungen, wie besonders anschaulich die Kontroverse zwischen Joachim Jeremias und Ethelbert Stauffer im Anschluß an des Letzteren Theologie des N. T. zeigt (Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 4 (1952) 156 f., und 327—329). Von katholischen Theologen haben in jüngster Zeit namentlich die Franzosen Pater Spicq über „l'avènement de la théologie biblique" (Revue des sciences philosophiques et théologiques 35, 1951, 561—574) sowie Pater F. M. Braun, der Exeget aus Freiburg in der Schweiz, in einem Artikel der Revue Thomiste über „La théologie biblique" (1953, 221—253) sich beachtlich geäußert. Was Braun über das Verhältnis der biblischen zur systematischen Theologie sagt, ist des Nachdenkens wert. Er hält freilich die Begriffsbestimmung, wie sie z. B. Pater Prat in seinem bekannten Werk „La théologie de saint Paul" ausspricht, für ungenügend. Prat sagt nämlich, daß die biblische Theologie da aufhöre, wo die Scholastik beginnt, und daß sie selbst dort beginne, wo die Exegese aufhört. Gegenüber den Bedenken von Braun glaube ich, daß hier ein wesentlich durchaus richtiger Satz ausgesprochen ist, und daß man die so umgrenzte Aufgabe nicht mit dem — übrigens nicht sehr glücklichen — Ausdruck „exégèse systématique" als unzureichend charakterisieren kann. Vor allem vermißt Braun bei dieser Haltung den intellectus fidei, der bei jeder Theologie eine maßgebende Rolle spielen müsse. Nun wird der gläubige Exeget auch in der biblischen Theologie den Untergrund des Glaubens nicht zu kurz kommen lassen. Es ist auch zweifellos, daß biblisch-theologische Aussagen im tiefsten Sinn nur dann zutreffend und fruchtbar sind, wenn der Exeget dem N. T. in etwa kongenial ist, in dem Sinn, daß er mit dessen Geist innerlich gläubig verbunden ist. Es ist wie bei einem musikalischen Kunstwerk, das von einem unmusikalischen Kritiker, auch wenn er musiktechnisch und musikgeschichtlich noch so sehr bewandert wäre, in seinem tiefsten Wesen nicht vollkommen gewürdigt werden kann. Wenn diese Kongenialität beim Exegeten aber vorhanden ist, dann wird er seine Methode ohne Gefahr stärker historisch einstellen dürfen

als systematisch. Und das ist darum notwendig, weil nur so ein Gesamtverständnis des theologischen Gehaltes des N. T. zustandekommt.

Gewiß kann der Exeget auch in anderer Art, ich möchte sagen in Teilformen, biblisch-theologisch arbeiten. So ist es möglich, die ntl. Th. in einzelne Themen zu zerlegen und etwa die Idee der Kirche, die Christologie, die Moral oder sonst etwas in Einzelabhandlungen durch das ganze N. T. hindurch zu verfolgen. Das ist auch ein berechtigter Gesichtspunkt, der in der Tat wertvolle Erkenntnisse zeitigen könnte und schon gezeitigt hat.

Das Gleiche gilt von Untersuchungen einzelner Fragen bei einem einzigen biblischen Autor. So haben z. B. Wikenhauser über die Mystik und der Löwener Exeget Lucien Cerfaux über die Kirche und über Christus in der paulinischen Theologie geschrieben. Wir besitzen sogar Gesamtbearbeitungen der Theologie des heiligen Paulus. Braun lobt — mit Recht — die Arbeiten von Cerfaux als Musterbeispiele biblisch-theologischer Bemühung. Aber wenn dem auch so ist, so ist es doch nicht berechtigt, in einer grundlegenden historischen Bearbeitung des ganzen N. T. nur eine „série de monographies consacrées aux différents auteurs" zu erblicken. Gewiß ist das teilweise zutreffend — es gilt übrigens in etwa auch für die eben genannten, von Braun gelobten Arbeiten. Aber diese „Monographien" stehen doch im engen Zusammenhang und ordnen sich in den Rahmen des gesamten N. T. ein. Dabei können die Verbindungsfäden im einzelnen bei der Darstellung immer wieder gesponnen werden. Für das Gesamtverständnis des N. T. ist es aber erforderlich, daß die besondere Ausprägung der Offenbarung bei den verschiedenen Hagiographen eigens gewürdigt wird, wobei so scharf profilierte Theologen wie Paulus und Johannes eine besondere Rolle spielen.

Ethelbert Stauffer hat in seiner feinsinnigen Theologie des N. T. den systematischen Gesichtspunkt ganz entschieden in den Vordergrund gestellt und sein Buch nach ihm orientiert. Nachdrücklich lehnt er die „entwicklungsgeschichtlichen Konstruktionen" so mancher seiner Vorgänger ab und erklärte es geradezu als eine Versuchung, „das mehr oder minder hypothetische Nacheinander der theologischen Zeugnisse als evolutionistischen Prozeß" anzusehen. Diese Versuchung muß natürlich überwunden werden, braucht aber an sich nicht mit der geschichtlichen Betrachtung verbunden zu sein. Joachim Jeremias macht in der bereits erwähnten Kontroverse mit Recht darauf aufmerksam, daß bei einseitiger Vorherrschaft des Systematischen vor allem eine zusammenhängende Darstellung der Lehre Jesu nicht möglich sei. Und diese ist in einer ntl. Th. gerade darum von entscheidender Bedeutung, weil, wie Jeremias sagt, „Jesu Predigt der Ruf ist, auf den das urkirchliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt".

Wenn die Gesamtschau durchgeführt ist, dann kann vielleicht ergänzend — das ist namentlich die Anregung von Pater Benoit von der école biblique der Dominikaner in Jerusalem — eine systematische Zusammenordnung der großen theologischen Grundgedanken des ganzen N. T. erfolgen. Aber diese Zusammenordnung des Ganzen ist eben nur als Ergänzung der Gesamtdarstellung möglich, weil sonst die Eigenart der einzelnen Schriften nicht genügend gewürdigt werden kann.

Wenn so eine historisch fundierte Gesamtschau angestrebt wird, dann ergeben sich als Hauptgruppen, die aus der Sache selbst hergenommen sind, vier Gedankenkreise, nämlich: Die Lehre Jesu, Urgemeinde, Paulus, Johannes.

Man sieht also, daß für die ntl. Th. im einzelnen verschiedene Wege gangbar sind und weiter begangen werden müssen. Niemals aber darf die Gesamtschau als der

Höhepunkt vernachlässigt werden, für die Einzelarbeiten Vorläufer sind. Eine eindeutige Methode, die für alle Einzelheiten gilt und die womöglich wie eine Schablone angelegt werden könnte, ist eine Utopie. Jedoch möchte ich mir folgenden Satz von Pater Braun zu eigen machen: Eine biblische Theologie sei „un idéal auquel il faudrait tendre toujours, sans arrêter aux résultats acquis."

Bei all diesen Erwägungen bin ich, wie ja auch mein Thema lautet, vom N. T. ausgegangen. Beim A. T., das doch auch einen integrierenden Teil der heiligen Schrift ausmacht, liegen die Dinge zum Teil anders. Auf Einzelheiten können wir uns hier nicht einlassen. Jedoch sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf Folgendes aufmerksam gemacht. Auch in der ntl. Th. muß immer wieder die Verbindung mit der atl. Offenbarung aufrecht erhalten werden. Es ist zwar unmöglich, wie es schon gewünscht worden ist, eine alt- und ntl. Theologie gemeinsam zu bearbeiten. Denn das N. T. enthält die vollendete Offenbarung des Neuen Bundes. Diese knüpft freilich an das A. T. an, geht aber weit darüber hinaus und beschreitet eigene Wege. Daher muß das Einteilungsprinzip vom N. T. her bestimmt werden. Jedoch ist die jeweilige Anknüpfung an die atl. Offenbarung wichtig und zeigt gerade die Fortführung und Überhöhung des A. T. deutlich. Man sucht ja heute mehr als früher auch das A. T. unter theologischem Gesichtspunkt zu betrachten. Man ist namentlich bemüht, die Spuren aufzuzeigen, die zu Jesus als dem verheißenen Messias hinführen. Freilich sind hier wiederholt Übertreibungen vorgekommen und ist manches vom Erfüllungsstandpunkte aus in das A. T. hineingeheimnist worden. Aber es ist doch bezeichnend, wenn der protestantische Theologe Otto Procksch seine „Theologie des A. T. (Gütersloh 1950, 1) mit dem Satze beginnt: „Alle Theologie ist Christologie", und an anderer Stelle (S. 7) hinzufügt: „Der Neue Bund tritt dem Alten gegenüber und hebt ihn auf. Allein schon als Schlußgestalt des A. T. läßt sich Jesus aus der Betrachtung nicht ausschalten. Und so unzerreißbar er mit dem A. T. zusammenhängt, so unablöslich ist es von ihm".

Auf zwei Eigentümlichkeiten möchte ich aufmerksam machen, die immer wieder neue Erwägungen erheischen und ebenfalls nicht durch eindeutige Formeln geregelt werden können. Die eine Eigenart ergibt sich aus der Tatsache, daß an der Spitze der ntl. Th. naturgemäß Jesus und seine Lehre stehen muß, während den ersten Teil der ntl. Schriften die Evangelien ausmachen, also die Quellen für das Leben Jesu. Dagegen handelt es sich bei der Darstellung der paulinischen Theologie wesentlich um das, was Paulus persönlich in seinen Briefen niedergelegt hat. Von Jesus selbst besitzen wir aber keine eigenen schriftlichen Aufzeichnungen, es sind vielmehr die Evangelisten, die von ihrem Helden erzählen. Streng genommen müßte also nicht von der Lehre Jesu, sondern von der Theologie der Evangelien die Rede sein. Und da die synoptischen Evangelien — hier gar nicht zu reden von Johannes — später entstanden sind als die Mehrzahl der paulinischen Briefe, müßte mit Paulus begonnen werden. Allein diese Schlußfolgerung wäre eine Überspitzung der logischen Ordnung. Denn die Verfasser der synoptischen Evangelien treten als Theologen weit in den Hintergrund. Und wenn auch jedes der drei Evangelien seine besondere Tendenz hat, die sich in der Darstellung und auch in der Anordnung des Stoffes abspiegelt, so ist doch die ursprüngliche Überlieferung treu bewahrt. Die Eigenart der Evangelisten tritt wesentlich zurück, wenn auch nicht immer eine buchstäblich genaue Mitteilung des ursprünglichen Jesuswortes erwartet werden kann. Eine genaue Vergleichung der Texte der drei Synoptiker läßt oft überraschende Schlüsse ziehen auf den Grund der Formung der Überlieferung im einzelnen Fall, so daß die ursprüngliche Form mehr oder weniger

bestimmt erschlossen werden kann. Allein die Treue der Überlieferung in ihrer Wiedergabe nach allem Wesentlichen tritt dabei um so deutlicher hervor. In diesem Zusammenhang warnt Joachim Jeremias vor der Gefahr der Hyperkritik, „die Jesus aller Eigenständigkeit beraubt und seine zentrale Verkündigung in übertriebener Skepsis für ‚Theologie der Urgemeinde' erklärt". Die Persönlichkeit Jesu war viel zu stark und seine Apostel viel zu gewissenhafte Tradenten, als daß seine Lehre in anonyme „Gemeindetheologie" aufgelöst werden könnte.

Demgemäß hat man ein Recht, an die Spitze der ntl. Th. Jesus zu stellen und die Evangelien als zuverlässige Quellen zu benutzen. Auf welchen Gesichtspunkt der einzelne Synoptiker bei der Darstellung besonderen Wert legt, wird nicht zu verschweigen sein, zumal die Unterschiede unter den Synoptikern in dieser Hinsicht den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Offenbarung Jesu anschaulich machen. Das Bild von Jesus bleibt dabei einheitlich, wird aber nicht einförmig.

Schwieriger ist eine zweite Eigentümlichkeit auszugleichen, nämlich die Stellung des Johannesevangeliums. Auf der einen Seite ist das Jo ebenfalls eine Quelle für das Leben Jesu wie die Evangelien der Synoptiker. Und es zeigt sich immer deutlicher, wie gut der vierte Evangelist unterrichtet ist, wie wertvoll seine Ergänzungen der synoptischen Überlieferung sind, wie viel wir gerade ihm für das tiefere Verständnis Jesu verdanken. Daß die alte Überlieferung, der greise Apostel habe gegen Ende des ersten Jahrhunderts sein Evangelium herausgegeben, wirklich zutreffend ist, wird neuerdings von außen her durch das berühmt gewordene Papyrus-Fragment aus der johanneischen Leidensgeschichte, das dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts angehört, insofern neu bestätigt, als eine Entstehung im zweiten Jahrhundert nicht mehr möglich ist. Die jüngste Bestätigung bietet der erst 1952 bekannt gewordene koptische Papyrus-Codex Jung mit dem „Evangelium der Wahrheit", das in seiner Urform um 150 entstanden sein muß und auf den Gnostiker Valentin oder einen seiner engsten Vertrauten zurückgeht. Das bisher unbekannt gebliebene Werk benutzt ausgiebig alle vier Evangelien (außerdem übrigens, was kanongeschichtlich von Bedeutung ist, die paulinischen Briefe und die Apokalypse). In den Vigiliae Christianae (8, 1954, 1—51) geben die Gelehrten Puech aus Paris und Quispel aus Amsterdam eine erste ausführliche Beschreibung und schließen aus der eingehenden Verwertung des Jo Ev, dieses erscheine als ein „ouvrage déjà ancien et jouissant dès lors d'un prestige considérable" (S. 26). Es wäre geradezu eine Verarmung des Jesusbildes, wenn man auf die johanneische Darstellung verzichten wollte.

Auf der anderen Seite ist nicht zu bezweifeln, daß Johannes in einem ganz anderen Ausmaße als die Synoptiker wirklich Theologe ist. Der Prolog am Anfang des Evangeliums zeigt es von vornherein, und die einheitliche Ausdrucksweise, die keinen formalen Unterschied zwischen den Worten Jesu und denen des Evangelisten selbst kennt, bestätigt die über den geschichtlich berichteten Inhalt hinausgehende theologische Tendenz des Verfassers. Es ist zweifellos der theologische Gehalt des Jo. Ev. so selbständig und charakteristisch, daß man von einer eigenen johanneischen Auffassung der Offenbarung sprechen muß. Ja, Pater Braun in dem erwähnten Aufsatz glaubt sogar soweit gehen zu können, daß er sagt, im Jo. Ev. liege eine inspirierte Theologie vor. Man könne sie geradezu eine „théologie-sagesse" nennen.

Jedenfalls ist es schwierig und vielfach unmöglich, das Ev. als unmittelbare Quelle für Jesus von seiner ausgesprochenen Tendenz im theologischen Sinne zu trennen, wenn man den ursprünglichen Wortlaut der von Johannes berichteten Gedanken

Jesu festzustellen versucht. Trotz dieser Schwierigkeit gehört aber die johanneische Überlieferung, wie schon gesagt wurde, in den ersten Teil der ntl. Th. hinein, der von Jesus handelt. Außerdem verlangt aber der Tatbestand, festzustellen, daß das vierte Ev. die Hauptquelle für die späteste Entwicklung der Offenbarung im apostolischen Zeitalter ist und darum im vierten Teil des Ganzen seine Stelle finden muß. Diese tatsächlich vorhandene Schwierigkeit kann man aber wohl nicht in der Weise lösen, wie es Bonsirven in seiner wertvollen "Théologie du Nouveau Testament" versucht hat. Er verwertet nämlich das Evangelium in seinem gesamten Inhalt einfach als Quelle für den ersten Teil des Ganzen und spart nur den Prolog als rein spekulativ-theologische Aussage für den vierten Teil auf, den er nicht mehr der johanneischen Theologie allein widmet, sondern mit anderen Schriften, wie z. B. dem Hebräerbrief, unter dem Sammelnamen „maturités" zusammenfaßt. Es scheint mir aber eine künstliche Operation zu sein, den Prolog unter diesem Gesichtspunkte vom Gesamtevangelium zu trennen. Vielmehr gibt ja der Prolog gerade die Leitgedanken an, unter denen der Evangelist das ganze Evangelium darstellen will. Darum kann man dieses für die Zeichnung der eigentümlichen johanneischen Theologie nicht entbehren und darf den Prolog nicht isolieren, dazu noch mit ganz anders gearteten Schriften unmittelbar zusammenstellen.

Die eigenartige Tatsache, daß das Evangelium unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten ist, bleibt als Schwierigkeit bestehen und kann nicht durch Gewaltmittel behoben werden. In der Gesamtdarstellung der ntl. Th. tritt diese Schwierigkeit übrigens nicht so hemmend hervor, wie es an sich zunächst erscheinen möchte. Viel hängt in solchen Fragen, die rationell nicht restlos zu lösen sind, vom exegetischen Taktgefühl des Bearbeiters ab.

Diese und ähnliche Schwierigkeiten geben aber keinen legitimen Grund dafür ab, auf eine Gesamtdarstellung der ntl. Th. zu verzichten. Diese ist vielmehr so wichtig und so fruchtbar, daß sie als unentbehrlich und als Krönung aller exegetischen Bemühungen bezeichnet werden muß.

Man spricht heute viel von der modernen Bibelbewegung und gibt sich alle Mühe, das Verständnis der heiligen Schrift sowohl beim Klerus als bei der Laienwelt möglichst umfassend zu verbreiten und zu vertiefen. Alle Gründe, die man für diese erfreuliche Tatsache anführt, konzentrieren sich förmlich in der ntl. Th. Denn erst durch sie ist es möglich, die ganze Fülle der ntl. Offenbarung im Zusammenhang zu schauen und über den Einzeltext hinauszuwachsen. Dabei wirkt die Mannigfaltigkeit auch für das praktische religiöse Leben anregend und vertiefend. Für die gelehrte Theologie wie für das praktische religiöse Leben vermittelt der Rückgang zu den Quellen eine stärkende und belebende Kraft. Die Quelle sprudelt das ursprüngliche Wasser am klarsten und erfrischendsten hervor, wenn auch der aus ihr entspringende Strom gewaltiger und majestätischer dahinfließt. Von hier aus ist übrigens das vorhin erwähnte Bedenken zu würdigen, die ntl. Th. als ausschließliche Darstellung dieses Quellgutes sei gegenüber dem entwickelten theologischen System etwas Unvollkommenes.

Demgegenüber ist Folgendes zu sagen: Gerade für die systematische Theologie ist die ntl. Th. eine wesentliche Vorarbeit. Der aufgeschlossene Dogmatiker begnügt sich nicht mit der Zusammenstellung von einzelnen Bibeltexten zum Beweis der verschiedenen Sätze des Systems. Er sucht vielmehr den Schrifttext aus seinem Zusammenhang heraus zu verstehen. Dafür bietet eben die ntl. Th. den Anknüpfungspunkt. Ebenso knüpft übrigens an sie auch die Dogmengeschichte an, die in

der Entwicklung der kirchlichen Lehre die ntl. Th. fortsetzt. Schon vom A.T. her, dessen theologische Würdigung in ihrer Bedeutung bereits erwähnt wurde, ergibt sich sogleich ein Gegengewicht gegen die Gefahr, die bei theoretischer Betrachtung entstehen kann. Wir kennen das heutige Schlagwort vom sogenannten „Intellektualismus" in der Theologie und wissen, daß darüber oft Einseitiges und Falsches gesagt wird. Aber richtig ist, daß das vom theologischen Denken seinsmäßig Festgestellte durch die biblische Theologie in Fluß kommen und das religiöse Leben befruchten kann. So hat Botterweck in einer Studie über „Gott erkennen" im Sprachgebrauch des A.T. (Bonn 1951) festgestellt, daß die Hagiographen, wenn sie vom Menschen sprechen, dabei nicht an ein theoretisches, philosophisches Erkennen denken, daß dieses Erkennen vielmehr auf religiöser Erfahrung beruht und auf das praktische Verhalten des Frommen Gott gegenüber gerichtet ist. Damit ist eine unmittelbare Verbindung mit neutestamentlichen Vorstellungen gegeben. Im N.T., namentlich bei Paulus und Johannes, ist viel vom Erkennen in heilsgeschichtlicher Sicht die Rede, und, was sehr beachtlich ist, häufig in unmittelbarem Zusammenhang mit einem anderen neutestamentlichen Grundwort, nämlich dem Glauben. Wenn irgendetwas die Notwendigkeit ganzheitlicher Betrachtung des N.T. sowie die Gefahr der Isolierung einzelner Aussagen beweist, so gilt das von diesen Grundworten. Es kann ein Teilaspekt etwa des paulinischen Glaubens an sich richtig sein; er wird aber dadurch, daß andere, ebenso entscheidend wichtige Seiten in den Hintergrund treten, zur Unrichtigkeit. Paulinisches Glauben und Erkennen in ihrer Fülle sind nicht ausschließlich Akte erleuchteter Vernunft, aber ebensowenig nur ein Vertrauen auf den Erlöser. Es kann keine Frage sein, daß im Glauben unter der erleuchtenden Kraft der Gnade Heilstatsachen erfaßt werden, daß also in ihm ein fürwahrhaltendes Moment zu finden ist. Paulus würde kein Verständnis dafür gehabt haben, daß diese Heilstatsachen, namentlich Tod und Auferstehung Jesu, als Mythen ausgeschaltet werden könnten, und daß nur eine gläubige Haltung ohne konkreten Inhalt erforderlich sei. Ich darf hier vielleicht einen Satz anführen, den der protestantische Theologe Hans von Campenhausen über die für das N.T. und überhaupt für das Christentum grundlegende Tatsache der Auferstehung Jesu niedergeschrieben hat. (Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg 1952, 50): „Man darf die Geschichte nicht etwa für bedeutungslos erklären. Sie gehört vielmehr notwendig in das Zeugnis (d. h. das Kerygma) mit hinein, und dieses würde ohne sie seinen Sinn verlieren. Die Auferstehung bleibt, unbeschadet ihres aktuellen, lebenswirkenden Sinnes, doch immer auch ein wirkliches Ereignis der geschichtlichen Vergangenheit und wird als solches überliefert, verkündigt und geglaubt".

Nach Röm. 10,9 glaubt der Christ in seinem Herzen, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt habe, und nach 1 Thess. 4,14 heißt er wörtlich, „wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist". Der Glaube ist ein Gehorsamsakt gegen Gott als höchster Autorität, aber die Apostel vermitteln ihn. Es ist gleich, welcher Apostel predigt: „So predigen wir, und so habt ihr geglaubt" (1 Kor. 15, 11). Das absolute Vertrauen steckt im echten Glauben darin, besonders dann, wenn es sich, wie beim Abrahamsglauben, um ein zukünftiges Gut handelt. Aber die Kraft des Glaubens muß sich im Hinblick auf die Heilstatsachen bewähren, im Glauben erfolgt eine förmliche Hingabe an Christus und seine Lehre. In diesem Zusammenhang leuchtet das berühmte Pauluswort aus dem Galaterbrief (5, 6) auf: In Christus gilt nur der Glaube, der sich in der Liebe auswirkt.

Wenn mit diesem Glauben bei Paulus die Erkenntnis verbunden ist, so weist das

in die gleiche Richtung. Gewiß kann Paulus beim Erkennen Gottes auch an die Betätigung der natürlichen geistigen Vermögen des Menschen denken (Röm. 1,33 ff; 1. Kor. 1,21). Doch Paulus weiß, daß diese im Zustand der Sünde geschwächt sind, und daß durch sie allein die rechte Gottesverehrung nicht erreicht wird. Aber meist ist vom Erkennen im übernatürlichen Raum die Rede. Den Kolossern sagt der Apostel, daß sie die Gnade in (ihrer) Wahrheit erkannt haben (Kol. 1,6), und für die Philipper betet er, daß die Liebe immer mehr an Erkenntnis wachse (1,9). Glaube und vertiefende Erkenntnis hängen also eng zusammen, sind von der göttlichen Gnade abhängig, basieren beide auf den Heilstatsachen, und sind beide ohne die kraftvoll praktische Auswirkung nicht vollkommen. Bei Johannes bedeutet das Erkennen ebenso wie das Glauben ein förmliches Hingeben an die Offenbarung oder an Jesus selbst: im Gleichnis vom guten Hirten kennen die Schafe ihren Hirten (Jo. 10,14). Glauben und Erkennen sind so eng verbunden, daß sie zusammen genannt und sogar in ihrer Reihenfolge vertauscht werden können. Am Schluß der eucharistischen Rede bekennt Petrus: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist" (Jo. 9,26). Im ersten Johannesbrief (4,16) heißt es umgekehrt: „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat".

Nur ganzheitliches biblisch-theologisches Denken zeigt somit den Ausgleich verschiedener Gesichtspunkte und bewahrt vor den Gefahren der Einseitigkeit, auch vor Einseitigkeit rein verstandesmäßiger Theologie.

Ein weiteres, ganz anders geartetes, sehr aktuelles Beispiel dafür, wie Einzeltexte ohne den Ausgleich durch die Gesamtbetrachtung zu Übertreibungen führen können, bietet die in manchen Kreisen übliche Überbetonung von Röm. 11,25.26. Die Worte lauten: „Ich will nicht, Brüder, daß ihr in Unkenntnis bleibt über dieses Geheimnis, damit ihr euch nicht für verständig haltet: Verstockung ist über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist. Und so wird ganz Israel gerettet werden". Hier liegt eine offenbarungsmäßige Voraussage vor, daß am Ende der Tage, wenn die Vollendung sich naht, das Volk Israel als Ganzes den Weg zu Christus finden wird. Es ist das für den Apostel selbst ein trotsvoller Ausblick, da er unter dem Unglauben seiner Volksgenossen schwer leidet. Es ist aber auch in der heutigen Zeit ein mit Recht gern verwertetes versöhnliches Wort, das der gläubige Christ um so lieber hört, wenn er selbst unter dem entsetzlichen Leidensweg des Volkes der Juden leidet. Im einzelnen bleibt ja manches unklar in dieser Aussage des Apostels, das Geheimnis wird nicht ganz gelüftet. Aber unbestreitbar ist, daß Paulus unter dem Einfluß übernatürlicher Offenbarung steht, die ihm anzeigt, daß die einstmalige Auserwählung Israels schließlich doch noch Heilsfrüchte tragen wird.

So tröstlich und erfreulich eine solche Voraussage ist, sie steht doch nicht im Mittelpunkt der paulinischen Heilsaussagen. Sie ist zwar wichtig genug, aber sie ist im Römerbriefe selbst nicht das Wichtigste, was Paulus über das Heil zu sagen weiß. Christus ist der Erlöser der ganzen Menschheit, die Juden sind ebenso erlösungsbedürftig wie die Heiden. Sie haben zwar den heilsgeschichtlichen Vorrang der einstmaligen Auserwählung, so daß es Röm. 1,16 heißt: „Dem Juden zuerst und dem Griechen"; aber das Volk hat trotz dieser Auserwählung versagt. Der Alte Bund hat in Christus sein Ende gefunden. Daher der neutestamentliche Ausdruck: der „Neue Bund", der zwar erkennen läßt, daß bei ihm an den „Alten Bund" angeknüpft wird und daß dieser durch Christus erfüllt ist. Aber es ist in Christus wirklich etwas Neues geworden, der Alte Bund als solcher besteht im Christentum nicht mehr — etwa in verborgener, unsichtbarer Form — weiter fort.

Wenn man Röm. 11 im Rahmen der gesamten paulinischen Theologie versteht, wird man zu einer solchen Schlußfolgerung nicht kommen. Ganz gegen die Gesamthaltung des Apostels Paulus und überhaupt des N.T. ist es auch, die Berechtigung der Judenmission zu verneinen. Nur wenn man den echten Missionsgedanken verkennt, diesen „Idealismus des Christentums", wenn man in ihm nicht den Gipfelpunkt verantwortungsvoller Liebe, sondern mit zeitgeschichtlich bedingten Mißbräuchen — wie sie sich leider oft gezeigt haben— bewußt oder unbewußt belastet, kann man im Missionsgedanken etwas Verächtliches sehen, womöglich gar hochmütige Überhebung, von der Paulus Röm. 11,20 warnend spricht. Es ist merkwürdig, daß die Gegner des Missionsgedankens den vom N.T. aus entscheidenden Missionsbefehl Jesu (Mt. 28,19) sowie das Beispiel der Apostel geflissentlich ignorieren. Wenn man etwa die πάντα τὰ ἔθνη des Missionsbefehls nur auf die Heiden beziehen wollte — was sehr unwahrscheinlich ist —, dann läge es geradezu nahe, in einer solchen Ignorierung an prominenter Stelle eine bewußte Ablehnung des jüdischen Volkes zu erblicken, „eine innere und äußere Abkehr vom jüdischen Volke", wie Ernst Lohmeyer annimmt. Das wäre nun freilich kein neutestamentlicher Gedanke. Darum muß man die volle Universalität des Missionsbefehls erkennen und daraus die Konsequenzen ziehen[2]). Übrigens schließt der Missionsgedanke keineswegs Gesprächspartnerschaft und weitgehende Zusammenarbeit mit den Juden aus. Ich darf hier vielleicht auf ein gerade erschienenes Buch „The Church and the jewish people" (Edinbourgh 1954) aufmerksam machen, das von dem Direktor des protestantischen „International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews", dem Schweden Göte Hedenquist, herausgegeben wurde, das eine Sammlung von verschiedenen Aufsätzen darstellt, die teilweise auch von Juden verfaßt wurden, und das auch für die katholische Sicht der Dinge von Bedeutung ist. In einer ausführlichen Einleitung zu diesem Buch betont der frühere protestantische Bischof aus Süd-Indien Stephen Neill vom World Council of Churches in Genf, daß das Christentum eine „missionary religion" sei und niemals anders werden könne. Und dann erklärt er ausdrücklich, unter Anspielung auf die Worte Jesu und des Apostels Paulus, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt werden müsse, den Juden zuerst und den Griechen. An anderer Stelle berichtet der Generalsekretär des Council Simpson, daß auch jüdische Mitglieder des Council ausdrücklich anerkannt hätten, das Gebot, aller Kreatur das Evangelium zu predigen, sei ein „essential part" der Lehre Christi selbst, und sie wollten das Recht und die Pflicht der Kirche zur Judenmission nicht bestreiten. Nur stellten sie die Hoffnung heraus, „daß erstens Zusammenarbeit und Mission nicht vermischt werden sollten, und daß zweitens Christen, wenn sie sich mit der Mission abgeben, dafür sorgen sollten, nur solche Methoden anzuwenden, die mit dem Geist Christi selbst übereinstimmen" (S. 124). Das entspricht genau dem, was besonnene katholische Auffassung aus neutestamentlicher Sicht heraus vertritt.

Die Verheißung von Röm. 11 knüpft an den auf der Auserwählung beruhenden eigenartigen Character indelebilis des Volkes Israel an, den die Gnade einstmals in Rechnung stellen wird. Innerhalb der Kirche, d. h. im Bereich Christi, gibt es kein Vorrecht mehr, weder auf der einen, noch auf der anderen Seite. Christus hat, wie es Eph. 2,14 ff. heißt, das Gesetz außer Kraft gesetzt und so die trennende Scheidewand zwischen den Völkern beseitigt, er hat beide Teile in einer

[2]) Vgl. Meinertz, Recht und Pflicht zur Judenmission, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 1952, 241—257.

Person zu *einem* neuen Menschen umgeschaffen, und beide in *einem* Leibe mit Gott versöhnt. Wenn man so den ganzen Paulus zu Worte kommen läßt, wird man Röm. 11 in seiner großen Bedeutung und tröstenden Kraft zwar voll anerkennen, aber nicht zu Konsequenzen benutzen, die Paulus jedenfalls abgelehnt hätte.

Pater Braun hebt in dem wiederholt genannten Artikel mit Recht hervor, daß die systematische Theologie nicht erwarten könne, für die im Laufe der kirchlichen Entwicklung erfolgten dogmatischen Formulierungen auf diese genau abgestimmte Angaben in der ntl. Th. zu erhalten. Wohl aber bietet die ntl. Th. die grundlegenden Gedanken dar, die dann in die dogmatischen Formeln gegossen wurden. Ein lehrreiches Beispiel bietet die Christologie, namentlich die wichtigste Stelle bei Paulus, der sogenannte Christushymnus Phil. 2,5—11, Diesen Hymnus kann man fast eine Christologie in nuce nennen. Er geht von der göttlichen Präexistenz Christi aus (das Sein ἐν μορφῇ θεοῦ), schildert dann seine Entäußerung in der Annahme der menschlichen Knechtsgestalt, die zum Kreuzestode führte, und steigt schließlich zum begeisterten Lobpreis der Erhöhung durch Gott auf. In dieser Erhöhung erhält Jesus einen neuen Namen, in dem universale Anbetung aller Geschöpfe erfolgt. Es ist der Name κύριος, den jede Zunge bekennt: Herr ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters.

Über diesen Hymnus ist gerade in den letzten Jahren sehr viel geschrieben worden. So widmet ihm der Tübinger Dogmatiker Josef Geiselmann in seinem lehrreichen Buche über Jesus Christus, das den Untertitel führt: „Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus" (Stuttgart 1951), ein eigenes Kapitel. Er zeigt darin, daß Paulus an die urapostolische Verkündigung anknüpft, übersteigert freilich seine These dahin, daß der geformte Hymnus selbst von Paulus nicht geschaffen, sondern übernommen worden sei. In Wirklichkeit baut Paulus unter Benutzung von Bausteinen, die bereits aus der urapostolischen Überlieferung herstammen, den grandiosen Hymnus auf. Es liegt ihm ganz fern, eine dogmatische Belehrung über das Wesen Christi geben zu wollen. Vielmehr ist der Hymnus eine erhabene Fortführung der mahnenden Worte zu brüderlicher Einheit und Demut, indem er den Philippern die Vorbildlichkeit des in präexistenter Hoheit lebenden Christus vor Augen stellt, der sich nicht scheute, Knechtsgestalt anzunehmen und bis zum Kreuzestode gehorsam zu sein. Darüber hinaus gestaltet sich der Hymnus zu einem heilsgeschichtlichen Lobpreis, der erst die ganze Größe der Entäußerung des Präexistenten erkennen läßt. In diesem Lobpreis erscheinen nicht die späteren Formeln von den zwei Naturen und der einen Person in Christus, wie sie Paulus auch sonst in seinen christologischen Ausführungen nicht kennt. Aber die Sache selbst ist ganz unzweideutig vorhanden. Die gleiche Persönlichkeit ist auf der einen Seite der geschichtliche Mensch Jesus, und es ist gewiß nicht absichtslos, daß dieser persönliche Name Jesus des irdischen Erlösers im Hymnus genannt wird. Auf der anderen Seite ist diese Persönlichkeit der Präexistente und Gottgleiche, der nach seiner Erhöhung aus dem Kreuzestode heraus vom Vater in sein universales Regiment eingesetzt wird und die anbetende Huldigung aller Kreatur erfährt, also geradezu kosmische Bedeutung erkennen läßt.

Dabei ist es sehr beachtlich, daß die Form der Huldigung in Worte gefaßt ist, die deutlich an Is. 45,23 f. erinnern, wo Jahve selbst von sich spricht: „Jedes Knie wird sich beugen vor mir, jede Zunge mir huldigen. Nur im Herrn ist, wird man sagen, Heil mir und Kraft". Es ist das eine von den wiederholt sich findenden

Stellen im N.T., an denen unmittelbare Jahve-Aussagen des A.T. auf Christus übertragen werden. Unser Hymnus ist eine der wirkungsvollsten Stellen, die dadurch an Gewicht gewinnt, daß das Huldigungsbekenntnis lautet: κύριος ist Christus Jesus. Tatsächlich ist diese von Paulus gebrauchte Huldigungsformel in der genannten Form zu verstehen, und nicht, wie Geiselmann will, als einheitliche Aussage von drei Würdenamen: Herr, Jesus und Christus. Aber gerade in dieser Zuspitzung des Bekenntnisses auf den κύριος egt ein besonderer Nachdruck. Der κύριος-Titel ist bei Paulus ein ausgesprochenes Gottesprädikat. So beginnt und endet der Hymnus mit einem Bekenntnis zur Gottheit Christi[3]).

An diese Tatsachen konnte dann die spekulative Theologie anknüpfen und theologisch ausgeglichene Aussagen über das Wesen Christi machen, die von der Kirche in endgültige dogmatische Formeln geprägt wurden. Für die Wertung dieser Aussagen ist es aber außerordentlich wichtig, daß die gott-menschliche Persönlichkeit Christi als selbstverständliches Glaubensgut in der paulinischen Aussage vorausgesetzt wird. Und zwar als Glaubensgut, das Paulus mit der Urgemeinde in Jerusalem teilt. Er braucht seine Christen darüber gar nicht noch einmal zu belehren, er zieht nur aus den allgemein bekannten und geglaubten Tatsachen Folgerungen oder erinnert auch daran, um ein ergriffenes Christuslied zu singen. Wenn die ntl. Theologie diese Tatsachen feststellt, leistet sie der Dogmatik und den dogmatischen Formeln einen großen Dienst.

Die heutige Theologie und die praktische Frömmigkeit sind weitgehend christozentrisch eingestellt. Gerade aus der Untersuchung Geiselmanns ergibt sich deutlich, daß die heilsgeschichtliche Sicht des Gottessohnes schon den Mittelpunkt apostolischer Zeugnisablegung und Überlieferung bildete, und daß sie auch die große Linie des N.T. bestimmt. Natürlich sind theozentrisch und christozentrisch keine Gegensätze, vielmehr wächst die christologische Haltung unmittelbar in das Verhältnis zu Gott hinein. Vom eigentlich christologischen Gesichtspunkt aus haben wir das soeben am Christushymnus von Phil. 2 gesehen.

Darüber hinaus aber kann die ntl. Th. die Bedeutung der Christozentrik immer tiefer begründen und so auch die christliche Frömmigkeit befruchten. Ich möchte, um eine Einzelheit zu nennen, auf eine umfangreiche Doktorarbeit eines meiner Schüler, des Franziskanerpaters Philipp Seidensticker, hinweisen, die im Satz fertig ist und demnächst als 1.—3. Heft des 20. Bandes der „Neutestamentlichen Abhandlungen" erscheinen wird.[4]). Der Verfasser gibt ihr den Titel: „Lebendiges Opfer" und nimmt damit ein Wort auf, das Paulus im ersten Satz des paränetischen Teiles des Römerbriefes (12,1) gebraucht. Er will das Opfer Christi in seiner Beziehung zum „geistigen Gottesdienst" der Gläubigen — λογικὴ λατρεία, dem gleichen Vers des Römerbriefes entnommen — schildern. Das Ziel der Arbeit geht wesentlich dahin, die neutestamentliche Frömmigkeit nicht so sehr als eine Vergeistigung der alttestamentlichen Frömmigkeit — das ist sie an sich zweifellos auch —, als vor allem als „Christologisierung" erscheinen zu lassen.

Es harren noch manche Aufgaben der neutestamentlichen Theologie im Großen und im Einzelnen. Je ergiebiger auf diesem Felde gearbeitet wird, um so reicher wird die Befruchtung der systematischen Theologie und der christlichen Frömmigkeit sein. [5])

3) Vgl. Meinertz, Zum Verständnis des Christushymnus Phil. 2,5—11, in: Trierer theolog. Zeitschrift (1952) 241—257.

4) Inzwischen bei Aschendorff in Münster erschienen.

5) Zum Ganzen vgl. Meinertz, Theologie des N.T., 2 Bände, Bonn 1950; Randglossen zu meiner Theologie des neuen Testamentes, in: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1952, S. 411—431.

Der Entscheid des Pilatus — Exekutionsbefehl oder Todesurteil?*)

Von Josef Blinzler, Passau

Seitdem der Jenaer Theologe und Jurist Johannes Steller in seinem erstmals 1674 zu Dresden erschienenen Werk „Pontius Pilatus defensus" die Ansicht vertreten hat, daß Pilatus im Verfahren gegen Jesus von Nazareth nur als Bestätiger und Vollstrecker des jüdischen Urteils tätig gewesen sei, ist diese These von zahlreichen Rechtsgelehrten vorgetragen worden. Auch in unserem Jahrhundert haben sich zu ihr fast alle Juristen bekannt, die über den Prozeß Jesu geschrieben haben, so Theodor Mommsen, Johannes Merkel-Göttingen, Ernst Siefert-Halle, Gustav Lippert-Wien und mit besonders umfassender Begründung der Prager Rechtshistoriker Robert von Mayr und in engem Anschluß an diesen der Münchener Strafrechtler Friedrich Doerr[1]). Obwohl die These auch bei manchen Exegeten Anklang gefunden hat, kann sie doch als Ausdruck des Standpunktes der Juristen angesprochen werden. Die Mehrzahl der Bibelausleger vertritt demgegenüber die Ansicht, daß die Entscheidung des Pilatus nicht ein Exekutionsbefehl, sondern ein Todesurteil gewesen ist. Für diese Auffassung habe ich mich auch in meiner Schrift über den Prozeß Jesu ausgesprochen.[2]) Da die Frage dort nur beiläufig behandelt werden konnte, sei sie im folgenden unter Berücksichtigung der inzwischen erschienen Spezialliteratur etwas eingehender untersucht.

I.

Nahezu ausschließlich mit unserem Thema beschäftigt sich Dr. jur. Wilhelm von Ammon (München) in einem im Vorjahr erschienenen Aufsatz mit dem Titel "Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth"[3]). Er stellt sorgfältig und objektiv sämtliche Argumente zusammen, die in den verschiedenen Partien meines Buches zugunsten der Ansicht von einem formellen Pilatusurteil vorgebracht werden, und erklärt sie nach eingehender Würdigung für nicht beweiskräftig. Ihm zufolge hat Pilatus „in einem formlosen Verwaltungsverfahren geprüft, ob gegen die Vollstreckung des Todesurteils des Synedriums Bedenken bestanden, und nach Verneinung dieser Frage die Vollstreckung des Urteils angeordnet" (S. 71). Für diese Lösung führt v. Ammon negative (1) und positive (2) Gründe ins Feld.

*) Gekürzte Fassung eines am 4. 7. 1954 in Regensburg anläßlich der Tagung bayerischer Richter und Staatsanwälte gehaltenen Vortrags.

[1]) Die Literaturbelege s. in meiner Schrift: Der Prozeß Jesu, Stuttg. 1951, 5.

[2]) S. dort S. 100f. — Auf die sicher unhaltbare Ansicht, die Entscheidung des Pilatus sei eine formlose Preisgabe Jesu an die Juden gewesen, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[3]) Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 8 (1953) 69—72.

1. „Nirgends in den Quellen ist von einem Todesurteil des römischen Statthalters Pontius Pilatus gegen Jesus die Rede" (S. 71).

a. Sämtliche Evangelisten bezeichnen die das Verfahren vor dem römischen Gericht beschließende Maßnahme des Pilatus mit dem Ausdruck παρέδωκεν = „er übergab", nicht mit dem juristischen Terminus κατέκρινεν = „er verurteilte". Was diesem Punkt betrifft, so halten ihn manche sogar allein schon für entscheidend. Selbst J. Bonsirven hat in einem noch zu erwähnenden Aufsatz argumentiert: „Pilate ne prononce pas une sentence véritable: nous retrouvons (Jo 19,16) le mot, consigné dans les Synoptiques: παρέδωκεν, 'il livra, il abandonna'".[4])

Zur rechten Beurteilung dieses zweifellos merkwürdig unbestimmten Ausdrucks muß folgendes berücksichtigt werden: Erstens ist von den Evangelisten als volkstümlich schreibenden Autoren eine juristisch exakte Terminologie von vornherein nicht zu erwarten. Zweitens geht die Tendenz der Evangelien nicht dahin, den Schuldanteil der Römer an Jesu Hinrichtung scharf herauszustellen, sondern im Gegenteil, ihn zurücktreten zu lassen.[5]) Drittens läßt sich die Wahl des Wortes παρέδωκεν durch die Evangelisten daraus erklären, daß eben dieses Wort im LXX-Text von Is 53,6 und 56,12 vom Todesleiden des Gottesknechtes gebraucht wird; wichtiger als eine Angabe darüber, ob die Entscheidung des Statthalters ein formelles Todesurteil war oder nicht, ist der urchristlichen Überlieferung der Hinweis, daß sich bei dieser Entscheidung die Weissagung des AT erfüllt hat. Viertens empfahl sich dieses Wort vielleicht auch deswegen, weil es geeignet war, den Gedanken mit zum Ausdruck zu bringen, daß Pilatus mit seiner Entscheidung dem Begehren der Juden nachgekommen ist: In Jo 19,16 wird dem Wort „übergab" das Dativobjekt „ihnen = „den Juden" beigefügt, wofür Lk 23,25 sagt „ihrem (= der Juden) Willen". Wie der Fortgang der Passionsgeschichte zeigt, haben nicht etwa die Juden, sondern römische Soldaten die Hinrichtung vollstreckt. Das Übergeben ist demnach nicht im konkreten, sondern im übertragenen Sinn gemeint, was Lk durch seinen Zusatz ganz deutlich macht. Darüber, ob die von den Juden dem Prokurator abgetrotzte Entscheidung die Bestätigung eines bereits ergangenen Urteils oder ein selbständiges Urteil war, ist dem Wort als solchem demnach nichts zu entnehmen.

b. Zur dritten Leidensweissagung Mk 10,33f Parr. bemerkt v. Ammon: „Wir haben hier eine deutliche Anspielung auf die Verurteilung Jesu durch das Synedrium, aber keinen Hinweis auf ein Todesurteil des römischen Statthalters. Blinzler versucht dies damit zu erklären, daß der in Rom schreibende Evangelist die Erwähnung der formellen Urteilsfällung durch den römischen Statthalter vermutlich aus politischen Gründen vermieden habe; im Hinblick auf die früh einsetzenden Christenverfolgungen sei es nicht geraten gewesen, den Stifter des Christentums allzu deutlich als einen durch ein römisches Tribunal rechtskräftig Verurteilten und Hingerichteten darzustellen. Dieser Erklärungsversuch ist wenig überzeugend. Denn dieselben politischen Gründe hätten den Evangelisten dann erst recht veranlassen müssen, den Exekutionsbefehl des römischen Statthalters und die Mit-

[4]) J. Bonsirven, La notation chronologique de Jean 19,4 (Druckfehler für 19,14) aurait-elle un sens symbolique?, Biblica 33 (1952) 511—515, zitierte Stelle 513.

[5]) v. Ammon a.a.O. 71 gibt dies zu, fährt aber dann doch fort: „Auffällig bleibt aber, daß das Todesurteil des Synedriums von den Evangelisten Mt und Mk ausdrücklich als solches gekennzeichnet wird". Die Berichterstattung der beiden Evangelisten ist hier nicht auffällig, sondern im Gegenteil durchaus folgerichtig; denn die deutliche Herausstellung des Schuldanteils der Juden ist nur die andere Seite der Tendenz, die Römer zu entlasten.

wirkung der römischen Soldaten an der Kreuzigung Jesu zu verschweigen. Hierbei handelt es sich ja um wesentlich schwerer wiegende Tatsachen als bei der in erster Linie nur den Juristen interessierenden Frage, ob der Vollstreckungsbefehl des römischen Statthalters ein eigenes oder ein fremdes jüdisches Urteil zum Vollzug gebracht hat" (S. 71).

Diese Argumentation übersieht, daß eine völlige Unterdrückung des römischen Anteils an Jesu Tod, selbst wenn die Urkirche derartiges angestrebt hätte, unmöglich war. Die Tatsache, daß Jesus am Kreuz geendet hatte, war überall bekannt, wo man vom Christentum auch nur eine oberflächliche Kenntnis hatte. War aber Jesus am römischen Kreuz — das jüdische Strafrecht kannte diese Hinrichtungsform nicht — gestorben, so bedeutete dies, daß römische Soldaten die Exekutoren waren und daß ein römischer Richter, in diesem Fall der Prokurator Judäas, die Exekution angeordnet hatte. Diese beiden Tatsachen k o n n t e n demnach gar nicht unterdrückt werden. Wohl aber war es möglich und naheliegend, den ungünstigen Eindruck, den die Verurteilung Jesu durch ein römisches Gericht auf die heidnische Welt zu machen geeignet war, dadurch abzuschwächen, daß die formelle Verkündigung des Todesurteils nicht allzu deutlich ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gerückt wurde. Die Frage, ob Jesus wirklich durch ein römisches Gericht rechtskräftig verurteilt worden war, hatte keineswegs eine bloß theoretische Bedeutung, sondern mochte in der Auseinandersetzung der Kirche mit der Staatsgewalt unter Umständen auch von praktischer Bedeutung werden.

c. Zu Lk 24,20 κρίμα θανάτου hatte ich (S. 119) geschrieben: „Da der Ausdruck ‚ausliefern' doch nur am Platze ist, wenn die Vorstellung des (konkreten oder ideellen) Übergebenwerdens von einer Person oder Gruppe an eine andere zugrundeliegt, muß angenommen werden, daß im Wort der Emmausjünger das r ö m i s c h e Todesurteil visiert ist. So verrät Lukas an dieser Stelle ganz beiläufig, daß er von einer Verurteilung Jesu durch Pilatus weiß". Dem hält v. Ammon entgegen: „Zunächst bedeutet κριμα nicht nur das formelle Urteil, sondern die richterliche Entscheidung überhaupt, so daß auch ein bloßer Vollstreckungsbefehl ohne Schwierigkeit darunter verstanden werden kann. Vor allem aber ist die Ausdrucksweise der Emmausjünger unpräzise — sprechen sie doch auch davon, daß die Hohenpriester und Obersten Jesus gekreuzigt haben! —, daß man aus den angeführten Worten unmöglich mehr herauslesen kann, als daß die Hohenpriester und Obersten die Schuld an der Hinrichtung Jesu haben" (S. 71).

Einen entscheidenden Beleg bildet diese Stelle gewiß nicht. Sowohl ein Exekutionsbefehl als auch ein formelles Urteil kann als κρίμα bezeichnet werden.[6]) Immerhin ist anzunehmen, daß die ersten Leser dieses Textes eher an ein wirkliches Todesurteil als an einen bloßen Vollstreckungsbefehl gedacht haben, da κρίμα in Verbindung mit θανάτου normalerweise im Sinne von „Todesurteil" aufgefaßt worden sein wird.[7]) Die Ungenauigkeit der Ausdrucksweise der Emmausjünger ist

---

[6]) Zur mannigfachen Verwendung von κρίμα im NT s. W. Bauer, Griech.-Deutsches Wörterbuch zu d. Schr. d. NT, [4]Berlin 1952, 816f.

[7]) Vgl. F. Büchsel, Art. κρίμα, ThW III 943: Das Wort bezeichne die Entscheidung des Richters a. als Handlung, b. als Ergebnis dieser Handlung, als U r t e i l. Meist sei diese Entscheidung dem Betroffenen ungünstig, also V e r u r t e i l u n g. Dazu Anm. 5: „Der Sache nach hat κρίμα in diesen Wendungen für unser Denken die Bedeutung: Strafe; es bedeutet aber das Urteil, das freilich die Strafe herbeiführt. Ebenso auch Lk 24,20". — In der besonders gelagerten Stelle Sir 41,3 ist κρίμα θανάτου das durch Gott über die Menschen verhängte Todeslos.

übrigens nicht so groß, wie v. Ammon anzunehmen scheint. Das Wort ἐσταύρωσαν will Lk unzweifelhaft kausativ verstanden wissen. Der Sinn des Satzes ist: Die Hohenpriester und unsere Führer haben ihn (an die Römer) zum Todesurteil ausgeliefert und (durch diese) kreuzigen lassen.

d. Die Nachricht bei Josephus, Ant. 18,3,3 § 64 und Tacitus, Ann. 15,44,4 sind nach v. Ammon „zu ungenau gehalten, als daß ihnen etwas darüber entnommen werden könnte, ob Pilatus ein förmliches Todesurteil gegen Jesus gefällt oder ob er den Befehl zur Vollstreckung des jüdischen Todesurteils gegen ihn erteilt hat" (S. 71).

Josephus bedient sich der Worte: „Pilatus hatte ihn auf Anzeige der ersten Männer bei uns mit dem Kreuze bestraft" αὐτὸν . . . ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου. Tacitus schreibt: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat". Auf beide Stellen ist nicht allzu viel Gewicht zu legen, da sie in der Tat allgemein gehalten sind, obgleich kein Leser sie anders verstanden haben dürfte als dahin, daß Pilatus ein Todesurteil gefällt hat.

2. An Argumenten, die seine Ansicht positiv stützen sollen, zählt v. Ammon auf:
a. „Die Berichte der Evangelien über das Verfahren vor dem römischen Statthalter . . . vermitteln weit mehr den Eindruck eines formlosen Verwaltungsverfahrens als eines förmlichen gerichtlichen Verfahrens" (S. 71f). Es wird auf die mehrfache Unterbrechung des Verfahrens (Osteramnestie, Überweisung an Herodes) verwiesen sowie auf die Tatsache, daß Pilatus bald innerhalb, bald außerhalb des Prätoriums die offenbar in keiner Weise vorbereitete Verhandlung geführt und anscheinend auch keine Zeugen gehört habe.

Es besteht jedoch durchaus kein Grund, diese Besonderheiten als mit einem regelrechten Provinzialstrafverfahren unvereinbar zu erklären. Wenn wir über den Provinzialstrafprozeß etwas mit Bestimmheit sagen können, dann ist es dies, daß dabei die strengen Normen, wie sie in Rom beachtet wurden, nicht eingehalten worden sind, ja gar nicht eingehalten werden konnten. Auf diesen Umstand hat besonders der amerikanische Rechtshistoriker R. W. Husband mit Nachdruck hingewiesen.[9]) Die Statthalter mußten mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse in den Provinzen und namentlich im Hinblick auf die Fülle und Dringlichkeit der von ihnen unter Umständen zu bewältigenden Fälle die Vollmacht zu einer freieren Verhandlungsführung haben. Daß Pilatus gar keine Zeugen vernommen habe, wird man nicht behaupten können; als Zeugen fungierten offensichtlich Mitglieder des Synedriums (Mk 15,3; Lk 23,2.5.14).

b. „Schließlich ist gegen die Annahme, Pilatus habe ein selbständiges Strafverfahren gegen Jesus durchgeführt, auch noch einzuwenden, daß in diesem Falle die Durchführung des Verfahrens vor dem Synedrium wenig sinnvoll gewesen wäre. Wozu sollten sich die jüdischen Ankläger den Luxus eines Verfahrens vor dem Synedrium leisten, wenn dessen Urteil doch nicht vollstreckt werden konnte und ein ganz neues Verfahren vor dem römischen Gericht anhängig gemacht werden mußte?" (v. Ammon S. 72).

Diese Frage läßt sich durchaus einleuchtend und befriedigend beantworten. Es

---

[8]) Die Echtheit wenigstens dieses Satzes dürfte, vornehmlich aus stilistischen Gründen, feststehen; zum echten Kern rechnet ihn neuerdings auch F. Scheidweiler, ZNW 43 (1950/51) 178.

[9]) R. W. Husband, The Prosecution of Jesus, Princeton 1916, passim.

genügt wohl schon[10]) der Hinweis darauf, daß es den Juden gerade in der Zeit beschränkter Selbständigkeit eine Ehren-, ja Herzenssache war, ihr eigenes Recht soweit als nur möglich, selbst wenn es nur theoretische Bedeutung hatte, zur Anwendung zu bringen. Wenn v. Ammon diese Begründung für „wenig überzeugend" (S. 72) hält, so unterschätzt er offenbar den leidenschaftlichen Nationalstolz der Juden in den Jahrzehnten vor Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges. Ihr nationales Ehrgefühl hätte es ihnen nie erlaubt, freiwillig sich eines wichtigen Rechtes zu begeben.[11]) Wie wenig ein derartiger Verzicht für sie in Frage kam, zeigen schlaglichtartig Vorfälle wie die Hinrichtung des Stephanus (Apg 6, 12-7,60) und die des Herrenbruders Jakobus (Josephus, Ant 20,9,1 § 200), wo das Volk bzw. das Synedrium die von den Römern aufgerichteten Rechtsschranken kurzerhand niederriß und auf eigene Faust Justiz übte. Die Verurteilung Jesu durch das Synedrium war auch nicht ohne jede praktische Bedeutung. Dadurch, daß die legitimen Hüter und Ausleger des gottgegebenen Gesetzes über Jesus den Stab brachen, wurde er in den Augen des Volkes, das ihm bisher weithin wohlgesinnt war, ein Geächteter, für den es fortab nichts mehr übrig hatte. Nur so erklärt sich der sozusagen über Nacht eingetretene radikale Stimmungsumschwung der Menge, der plötzliche Übergang vom Hosanna des Palmsonntags zum Crucifige des Karfreitags.

Es ergibt sich somit, daß die von W. v. Ammon für seine und gegen die andere These vorgebrachten Argumente nicht stichhaltig sind. Freilich muß zugegeben werden, daß bisher auch noch keine festen Anhaltspunkte dafür sichtbar geworden sind, daß Pilatus wirklich ein Todesurteil gesprochen hat.

II.

Es fehlt jedoch nicht an solchen. Den wichtigsten (1) liefert Jo 19,13, einen weiteren (2) der Schuldtitel, der Jesu Hinrichtung zugrundelag.

1. Pilatus hat seine Entscheidung vom Richterstuhl aus gefällt: „Als Pilatus diese Worte hörte, führte er Jesus hinaus und setzte sich auf den Richterstuhl" (ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος) Jo 19,13. Todesurteile mußten vom Richterstuhl aus verkündet werden, während alle sonstigen Urteile und Verfügungen *de plano* erfolgen konnten.[12]) Also bildet dieser Zug einen sicheren Beweis dafür, daß der römische Richter ein Todesurteil erlassen hat.

Dieser Schluß muß nun freilich noch gegen verschiedene Einwände gesichert werden.

a. W. v. A m m o n bezweifelt nicht, daß die Entscheidung des Pilatus *e superiori* erging, glaubt aber, daß sich daraus nichts folgern lasse. „Warum sollte Pilatus die Verkündigung dieser Entscheidung (= des Exekutionsbefehls), bei der es im-

---

[10]) Weiteres in meinem „Prozeß Jesu" S. 67f. Zur Frage der Geschichtlichkeit und des Prozeßcharakters der S y n e d r i a l verhandlung s. die Ausführungen ebd. S. 141—143; 37—49; 50f; ferner J. Jeremias, Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat, ZNW 43 (1950/51) 145—150, und G. D. Kilpatrik, The Trial of Jesus, Oxford 1953 (das 21 Seiten umfassende Schriftchen beschäftigt sich nur mit den Lietzmann'schen Einwänden gegen die Geschichtlichkeit des Synedrialprozesses, die als nicht stichhaltig dargetan werden).

[11]) Vgl. etwa A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, ²Tüb. 1906, 210.

[12]) Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipz. 1899, 240f.

merhin um die Vollstreckung des Todesurteils ging, nicht dadurch ernster und feierlicher gestalten, daß er sie an der Stelle traf, von der er auch gerichtliche Entscheidungen zu verkünden pflegte?" (S. 72). Aber damit wird dem Römer eine ganz unmögliche Rolle zugemutet. Alle Evangelien machen ersichtlich, daß Pilatus seine Entscheidung erst nach erbittertem Ringen mit den jüdischen Anklägern gefällt hat; nach Jo 19,12f gab den Ausschlag die massive jüdische Drohung mit einer Denunziation beim Kaiser. In solcher Stimmung lag dem Römer wahrhaftig nichts ferner als die Absicht, die ihm abgetrotzte Entscheidung auch noch in besonders feierlicher Weise zu verkünden. W e n n er den Richterstuhl bestieg, dann deshalb, weil das unbedingt zum Verfahrensmodus gehörte, m. a. W., weil er ein formelles Todesurteil zu erlassen hatte.

b. Aber hat er ihn wirklich bestiegen? Darauf wäre mit einem Nein zu antworten, wenn die neuerdings von verschiedener Seite empfohlene transitive Deutung des Wortes ἐκάθισεν in Jo 19,13 sich als richtig erweisen sollte. Dann müßte übersetzt werden: „Pilatus . . . setzte ihn (= Jesus) auf den Richterstuhl". Für diese Auslegung sind kürzlich unabhängig voneinander. J. B o n s i r v e n und A. K u r f e ß eingetreten.[13]) Was bringen sie dafür vor?

Bonsirvens Hauptargument lautet: „Pourquoi Pilate se serait-il assis solennement pour prononcer ce qui n'est pas une sentence judiciaire?" (S. 312). Da dieser Einwand voraussetzt, daß die uns interessierende Frage bereits gelöst ist, kommt ihm in diesem Zusammenhang keine Bedeutung zu.

Nach Bonsirven empfiehlt sich die neue Deutung aber auch deswegen, weil dadurch die Situation einleuchtender werde: Stehend und den Juden zugewandt weist Pilatus auf den thronenden „König der Juden" hin. Auch der Ruf der Menge „Hinweg, hinweg!" verstehe sich so besser (S. 312). Man wird jedoch kaum behaupten können, daß die Situation nach der anderen Deutung weniger einleuchtend sei: Vom Richterstuhl aus weist Pilatus auf den vor ihm stehenden Angeklagten, den er jetzt wegen Beanspruchung der Würde eines Königs der Juden schuldig sprechen muß: „Da ist euer König!" (ironisch für: „Dieser da hat sich zum König der Juden gemacht!") Und die Menge beantwortet diesen Hieb mit dem üblichen Schrei: Hinweg mit ihm!

Weiterhin verweist Bonsirven auf die Zeitangabe Jo 19,14, durch die der Evangelist die einmalige Bedeutung des Vorgangs kenntlich machen wolle. Diese Bedeutung aber liege darin, daß die Juden jetzt vor dem furchtbaren Dilemma stehen, ihren (auf dem „Thron" sitzenden) wahren König anzuerkennen oder zu verwerfen (S. 513).

Daß Jo hier den Höhepunkt der Verhandlung schildert, ist ohne Zweifel richtig.

[13]) J. Bonsirven a.a.O. 312f. A. Kurfeß, ΕΚΑΘΙΣΕΝ ΕΠΙ ΒΗΜΑΤΟΣ (Jo 19,13), Biblica 34 (1953) 271, mit einem Zusatz der Redaktion. Bonsirven nennt als frühere Vertreter dieser Deutung A. Loisy, Le quatrième évangile, Paris 1903, 867ff und P. Corssen, Εκάθισεν ἐπὶ βήματος, ZNW 15 (1914) 338—340. Im „Prozeß Jesu" S. 99 A. 2 habe ich außer letzterem noch G. H. C. Macgregor, The Gospel of John, London 1928, 342 angeführt. Aber schon A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus (TU IX 2), ²Lpz. 1893, 63f hat, auf eine Anregung Westcotts hin, der transitiven Auffassung das Wort geredet. Wie Harnack auch J. Kunze, Das neu aufgefundene Bruchstück des sog. Petrusevangeliums, Lpz. 1893, 32. Scharf abgelehnt wurde Harnacks Vorschlag durch Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Lpz. 1893, 43ff. 79; Das Ev. des Jo, Erl.-Lpz. 1908, 635f A. 65. Ähnlich ablehnend die meisten Kommentare, vgl. W. Bauer, Das Jo-Ev., ³Tüb. 1933, 219f; R. Bultmann, Das Ev. des Jo, Gött. 1941, 514 A. 2: „Ohne Zweifel intransitiv gemeint".

Aber den Höhepunkt bildet die Szene auch nach der anderen Auslegung: Der römische Statthalter besteigt den Richterstuhl, um die Verhandlung mit dem durch die tumultuarische Forderung des Volkes unvermeidlich gewordenen Todesurteil zu beendigen. Das Einmalige des Vorganges kann nicht darin liegen, daß die Juden jetzt vor die Entscheidung für oder gegen Christus gestellt werden; denn diese Entscheidung haben sie bereits v o r h e r getroffen (vgl. vor allem Jo 18,40 „Nicht diesen, sondern den Barabbas!" 19,5f: Ecce homo; auch 18,35; 19,12).

Schließlich bringt Bonsirven auch philologische Erwägungen vor. Die mit ἕως beginnende Ortsbestimmung könne sich nicht auf die unmittelbar vorangehenden Worte, sondern nur auf ἤγαγεν beziehen; der transitive Gebrauch von καθίζω sei, obwohl in den Evangelien nicht vorkommend, möglich; im Ausdruck ἐπὶ βήματος fehle der Artikel, während er in allen (ntl.) Stellen gesetzt sei, wo es sich um das Sitzen des Richters auf dem Amtsstuhl handle (Mt 27,19; Apg 12,21; 18,12; 25,6.10) (S. 512f).

Die Präposition εἰς ist so oder so etwas ungewöhnlich. Man kann sie mit Bonsirven zu ἤγαγεν ziehen und dann καὶ ἐκάθισεν als Parenthese auffassen. Näher aber liegt es, εἰς in der Bedeutung von ἐν zu nehmen, an dessen Stelle es in der Koine oft tritt (Blaß-Debrunner § 205). Dann bleiben zwei Möglichkeiten. Versteht man die mit εἰς eingeleiteten Worte als Näherbestimmung zu βῆμα, dann ist der Sinn: Er setzte sich auf das Bema, das sich an einem Ort befand, der Lithostroton, hebräisch aber Gabbatha heißt. Zieht man εἰς τόπον usw zu ἐκάθισεν, dann ist gesagt: Er setzte sich an dem Ort, der Lithostroton . . . heißt, auf das Bema.[14]) Was die Bedeutung von καθίζω betrifft, so gibt Bonsirven selbst zu, daß die Evangelien nur den intransitiven Gebrauch kennen, der in der Koine wahrscheinlich der geläufigere gewesen sei. Man kann dazu aber noch mehr sagen. Jo selbst gebraucht das Verbum noch in 12,14, ohne Zweifel im intransitiven Sinn. Hätte er das Wort in 19,13 im ungewöhnlichen, transitiven Sinn verstanden wissen wollen, dann hätte er diesen Sinn durch Beifügung von αὐτόν sicherstellen müssen. Dieses Pronomen durfte schon deswegen nicht fehlen, weil καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) βήματος als stehende Wendung für das Besteigen des Richterstuhls durch den Richter zu gelten hat. Hier sprechen die Parallelen eine deutliche Sprache: Apg 12,21 Ἡρῴδης . . . καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος . Apg 25,6 (Φῆστος) καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος . Josephus, Bell. 2,9,3 § 172 ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ . Bell. 3,10,10 § 532 Οὐεσπασιανὸς . . . καθίζει μὲν ἐπὶ βήματος . Ant. 20,6,2 § 130 (Κουαδρᾶτος) καθίσας ἐπὶ βήματος. .[15])

In all diesen Fällen besteht an der intransitiven Bedeutung von καθίζω kein Zweifel. Diese Belege zeigen aber außerdem, daß dem Fehlen des Artikels in Jo 19,13 nicht die geringste Bedeutung zukommt. Gerade weil es sich um eine stehende Wendung handelt, läßt sich die Auslassung des Artikels besser begreifen als seine Hinzufugung.

---

[14]) Eine schöne Parallele dazu bildet Josephus, Bell. 2,9,3 § 172 ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ.

[15]) Vgl. Bell. 2,3,5 § 27 προκαθίσας δ' ἐπὶ τοῦ θρόνου. In der LXX kommt (wenn 1 Makk 10,52 mitgerechnet wird) καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) θρόνου in intransitiver Bedeutung insgesamt 14 mal vor (mindestens 9 mal ohne Artikel τοῦ); καθίζειν ἐπὶ (τὸν) θρόνον in derselben Bedeutung 2 mal. Wird die Wendung transitiv gebraucht, fehlt in keinem Fall das Akkusativobjekt: 4 Kö 11,19 ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ θρόνου βασιλέων. Dan 4,37 ἐκάθισέ με ἐπὶ τοῦ θρόνου μου. Mit ἐπί c. Acc. 2 Chron 23,20 ἐκάθισαν τὸν βασιλέα ἐπὶ τὸν θρόνον τῆς βασιλείας.

Auch A. Kurfeß geht von der Feststellung aus, daß ein Besteigen des Bema durch Pilatus unnötig gewesen wäre: „Nach der Verhandlung und nach der Geißelung brauchte er sich doch nicht auf den Richterstuhl draußen zu setzen, um die Worte zu sprechen: Seht, euer König!" (S. 271). Abgesehen davon, daß die Szene V. 13 gar nicht n a c h der Verhandlung spielt — der letzte zur Verhandlung gehörende Akt des Pilatus wird erst in V. 16 erzählt —, ist auch hier wieder zu sagen, daß ein bestimmtes, erst zu beweisendes Verständnis der Szene einfach vorausgesetzt wird.

Beachtung dagegen verdient der Hinweis auf die Stellen im P e t r u s e v a n g e l i u m (= PE) und bei J u s t i n.

PE (3) 7: Sie (= „das Volk" = die Juden) „bekleideten ihn mit Purpur und setzten ihn auf einen Gerichtsstuhl und sprachen: Richtet gerecht, König Israels!" (ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες · δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ). — Dann setzt ihm einer den Dornenkranz auf, andere speien ihm ins Gesicht, schlagen ihm auf die Wangen, stoßen ihn mit dem Rohr oder geißeln ihn (V. 8-9). Justin, Apol. I 35,6: „Höhnend haben sie (= die Juden) ihn auf den Richterstuhl gesetzt und gesagt: Sei uns Richter!" (διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον · κρῖνον ἡμῖν).

Nach Kurfeß sind die beiden Texte „schlagende Parallelen" zu Jo 19,13. Sind sie es wirklich? Als Sachparallelen können sie jedenfalls nicht angesprochen werden. Sie handeln ja gar nicht von einer Maßnahme des Pilatus, sondern von Handlungen des „Volkes" bzw. „der Juden". Sachparallelen sind sie zu den evangelischen Verspottungsszenen Mk 14,65 Parr., 15,17—19 Par., Jo 19,1—3, die willkürlich miteinander vermengt und durch einige neue Züge, darunter das ἐκάθισαν-Motiv, bereichert werden. Die Kernfrage lautet nun: Ist in dem ἐκάθισαν-Motiv eine Interpretation von Jo 19,13 zu sehen, und wenn ja, kann diese Interpretation als richtig angesehen werden?

Selbst wenn man annimmt, der Verfasser des PE (oder seine Quelle) sei zu dem Motiv irgendwie durch die Erinnerung an Jo 19,13 inspiriert worden, kann von einer „Interpretation" der Jo-Stelle keine Rede sein. Denn schon die Tatsache, daß das Apokryphon die J u d e n zum Subjekt der Aussage macht, zeigt, daß nicht eine Auslegung, sondern eine Umgestaltung vorliegt. Es ist nicht schwer zu erraten, wie es dazu gekommen ist. Die Szene PE 6—9 ist eine Kombination der evangelischen Verspottungs- und Mißhandlungsszenen. Da mindestens in der Verspottungsszene Mk 15,17—20 Parr. Jesus s i t z e n d zu denken ist — thronend nimmt der König die Huldigung seiner Untertanen entgegen —, lag es nahe, auch das in Jo 19,13 erwähnte Bema in die Szenerie einzufügen. Das war jedoch nur möglich unter Vergewaltigung der Jo-Notiz: ἐκάθισεν m u ß t e, weil die Juden handelnd sind, in den Plural verwandelt und außerdem transitiv genommen werden. Wie Jo selbst den Ausdruck verstanden hat, kann also aus der apokryphen Geschichte nicht erschlossen werden.

Es ist jedoch ebensogut möglich, daß die apokryphe Mitteilung ganz unabhängig von Jo 19,13 entstanden ist.[16]) Nach den Evangelien sind Jesus bei den Verspottungen auch höhnische Zurufe gemacht worden (Mk 14,65: προφήτευσον, ausführ-

[16]) So auch W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen, Tüb. 1909, 208: „Die Entstehung der vom PE und Justin gebotenen Mitteilung ist auch ohne Heranziehung des Jo-Ev. erklärlich".

licher Mt 26,68, Lk 22,64f; außerdem Mk 15,18 = Mt 27,29 = Jo 19,3: χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων). Angeregt durch die Weissagung Is 58,2 αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν hat der Autor unseres Apokryphons dafür einen anderen Zuruf eingefügt: δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ (PE). Und diese Umgestaltung des Zurufs hatte die Einfügung des Zuges vom Gerichtsstuhl zur Folge, auf den man Jesus gesetzt hat: ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως (PE) - zum Richten gehört ja die sessio pro tribunali. Daß Is 58,2 die apokryphe Darstellung angeregt hat, steht außer Zweifel. Justin zitiert das Is-Wort (auffallenderweise unter Weglassung des δικαίαν der LXX) kurz vor dem apokryphen Stück und verweist bei letzterem ausdrücklich auf den Propheten („denn sie haben, wie der Prophet gesagt hat, ihn höhnisch auf einen Richterstuhl gesetzt" usw.). Bei Justin erscheint das Apokryphon in einer an Jo 19,13 angenäherten Textgestalt, insofern ἐπὶ καθέδραν κρίσεως abgeändert ist zu ἐπὶ βήματος. Ob sich Justin auf das PE stützt oder auf eine vom PE unabhängige Darstellung oder ob PE und Justin eine gemeinsame Quelle (Pilatusakten?) benützen[17]), ist in unserem Zusammenhang unwichtig; auf jeden Fall ist die ursprünglichere Gestalt der apokryphen Dichtung nicht bei Justin, sondern im PE erhalten, da hier die Verbindung mit der Prophetenstelle noch deutlich hervortritt.

Die beiden Texte bieten also keinen Anhaltspunkt zur Lösung der Frage, wie Jo 19,13 gemeint ist. Sie können nur als Belege dafür dienen, daß καθίζω auch transitiv gebraucht wurde — was von niemand bestritten wird. Die Deutung von Jo 19,13 im transitiven Sinn wird durch sie nicht gestützt, sondern eher verwehrt. Sowohl Justin als das PE fügen dem ἐκάθισαν das Akkusativpronomen αὐτόν bei und machen damit doch wohl völlig klar, daß dieses Pronomen bei Jo unter keinen Umständen hätte übergangen werden dürfen. Die alten Übersetzer und Erklärer, die Jo 19,13 offenbar ausnahmslos intransitiv genommen haben, waren von einem guten sprachlichen Gefühl geleitet.

In einem Redaktionszusatz zu dem Beitrag von Kurfeß wird dessen These noch etwas unterbaut. Der Gestus des Pilatus — die Zurschaustellung Jesu als des Judenkönigs — liege „ganz in der Linie, die die Soldaten ihm nahegelegt hatten, indem sie Jesus durch Krone und Purpurmantel als König kennzeichneten" (S. 271). Jedoch: Gerade ein Blick auf diese frühere Szene dürfte die Deutung von Kurfeß wenig empfehlen. Nachdem Jesus von den Soldaten als König kostümiert und verspottet worden war, wurde er, noch angetan mit Kranz und Purpur (Jo 19,5), durch Pilatus dem Volke vorgeführt. Also war schon die Ecce homo-Szene eine Zurschaustellung Jesu als des Judenkönigs, und zwar eine erfolglose! Dann ist es doch ganz undenkbar, daß die Szene 19,13f einen analogen Sinn hat. Auch wenn man sich den Prokurator dabei „zynisch-brutal" vorstellt, leuchtet das Ganze nicht ein; eine erneute Zurschaustellung Jesu, diesmal auf dem Richterstuhl, wäre nicht bloß sinn- und zwecklos gewesen, sondern auch plump und geschmacklos, ja herzlos und roh, wobei die Roheit weniger die Juden getroffen hätte, als vielmehr Jesus, den Pilatus doch bisher so offenkundig in Schutz genommen hatte. Und schließlich ist es doch ganz unvorstellbar (und auch der Evangelist müßte das empfunden haben!), daß der römische Statthalter sich so weit vergessen konnte, das βῆμα Καίσαρος (Apg 25,10) zu einer derart würdelosen Komödie zu mißbrauchen, und dies ausgerechnet in dem Augenblick, wo ihm der drohende Hinweis auf den Kaiser die Gefährlichkeit seiner eigenen Lage klargemacht hatte.

---

[17]) Zu dieser umstrittenen Frage vgl. A. Stülcken b. E. Hennecke, Ntl. Apokryphen, ²Tüb. 1924, 59f sowie b. E. Hennecke, Handb. zu den ntl. Apokryphen, Tüb. 1904, 76—79.

Wer den Abschnitt Jo 19,12—16 aufmerksam liest, gewinnt den unabweisbaren Eindruck, daß nach der Auffassung des Evangelisten zwischen V. 12 und V. 13 die große Wendung des Jesusprozesses liegt. Eben noch hat es geheißen: Pilatus suchte ihn freizulassen (V. 12). Da aber schleudern ihm die Juden, ihren letzten Trumpf ausspielend, die unverhüllte Drohung mit einer Anzeige beim Kaiser ins Gesicht. Und d a s ist es, was den Widerstand des Pilatus bricht. Bedeutungsvoll leitet Jo den V. 13 ein mit den Worten: ὁ οὖν Πιλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων (man beachte den G e n. Plur.: er hörte a u f diese Worte; anders der Akk. Sing. in V. 8!). Diesmal gaben die jüdischen Zurufe dem Römer wirklich zu denken; sie bringen ihm zum Bewußtsein, daß weiterer Widerstand sinnlos, ja selbstmörderisch wäre. Nicht weniger bedeutsam ist, daß Jo nun den griechischen und aramäischen Namen des Ortes angibt, wo sich die Szene abspielt, daß er weiterhin Tag und Stunde des Vorgangs vermerkt (V. 14). Dieser ungewöhnlich feierliche Rahmen, in den der Vorgang gestellt wird, beweist, daß der Evangelist jetzt, d. h. in V. 13—16, nicht irgendeine Nebensächlichkeit erzählen will wie etwa nur einen letzten bissigen Ausfall des Römers gegen die Juden, sondern den Höhepunkt der Justiztragödie, die V e r u r t e i l u n g Jesu durch Pilatus, der immer noch von der Unschuld des Angeklagten überzeugt ist, sich nun aber fügen und den Verdammungsspruch verkünden muß. Handelt nun schon V. 13f von der Verurteilung Jesu, dann ist es ausgeschlossen, ἐκάθισεν transitiv zu interpretieren. Nicht eine neue Trivialität gilt es nun zu erzählen, sondern das tragische Ende des erbitterten Ringens zwischen Richter und Klägern. Pilatus besteigt den Richterstuhl. Doch wenn er auch Jesus nun für schuldig erklären und verdammen muß, so tut er es nicht als gebrochener Mann. Er tut es in zähneknirschendem Ingrimm über die ihm aufgezwungene schmähliche Rolle. Deshalb formuliert er den Schuldigspruch so, daß er gleichzeitig ein Hieb auf die Juden ist. Statt bei F e s t s t e l l u n g d e r S c h u l d des Angeklagten zu sagen: „Dieser hat sich als König der Juden ausgegeben", bedient er sich der sarkastischen Worte: „Da ist euer König!" (V. 14b).[18]) Und erst nachdem er durch eine abgewandelte Wiederholung dieses Hiebs deutlich gemacht hat, daß es die Juden selbst sind, die den Tod des Ange-

[18]) Pilatus stellt sich, als erkenne er den Königsanspruch Jesu, den er jetzt als Staatsverbrecher verdammen muß, an: Dieser Hochverräter ist euer König! S. „Prozeß Jesu" S. 100. — Daß eine solche ironische Fassung des Schuldigspruchs nicht als mit der Würde des Gerichts unvereinbar erklärt werden darf, zeigt die analoge Formulierung des Schuldtitels in der zweifellos historischen Kreuzesinschrift (vgl. auch Jo 19,21f). Da ein titulus naturgemäß möglichst kurz sein sollte, bekam er unter Umständen einen doppelsinnigen Charakter. Das bekannte „Hic est Attalus Christianus" (Eusebius, H. e. V 1,44) ist scheinbar eindeutig; aber man kann doch im Zweifel sein, ob „Christianus" hier bedeutet: „der ein Christ ist" oder: „der sich als Christ bekannt hat". In der Kreuzesinschrift läßt der Ausdruck „König der Juden" juristisch gesehen nur die Deutung im zweiten Sinn zu („der sich als König der Juden bekannt, ausgegeben hat"). Darin, daß sich rein sprachlich die andere Deutung eher aufdrängte („er ist der König der Juden"), lag die von Pilatus beabsichtigte Bosheit. — Wenn die Auslegung von ἐκάθισεν Jo 19,13 im transitiven Sinn seit Harnack immer wieder einige Verteidiger gefunden hat, so rührt das wohl vor allem davon her, daß die Kommentatoren trotz der richtigen (intransitiven) Deutung von V. 13 das Wort V. 14b nicht als Teilglied der richterlichen Entscheidung begreiflich zu machen vermochten. Man sah darin gewöhnlich entweder einen letzten Versuch des Pilatus, das Volk von Jesu Harmlosigkeit zu überzeugen (Th. Zahn a.a.O. 640; R. Bultmann a.a.O. 514) oder eine bloße Verhöhnung der Juden (F. Büchsel, Das Ev. nach Jo, ⁴Gött. 1946, 172; A. Wikenhauser, Das Ev. nach Jo, Regensb. 1948, 272; vgl. auch J. Cantinat, Jésus devant Pilate, Le Vie Spirituelle 86 [1952] 227—247, bes. 246: „Violà bien, la loque humaine qui vous convient comme chef!"). In beiden Fällen mußte man den Eindruck gewinnen, daß Pilatus die Äußerung nicht vom Bema aus gemacht haben kann.

klagten wollen und somit zu verantworten haben (V. 15)[19]), verkündet er die Strafe für das soeben festgestellte Verbrechen („König der Juden"): Tod durch Kreuzigung (V. 16a τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ).

c. Ist die Angabe Jo 19,13 aber überhaupt glaubwürdig? Bultmann bezweifelt die Geschichtlichkeit der Szene mit der Begründung: „Der Richter setzt sich nicht erst zum Schlusse des Prozesses auf das Bema".[20]) Aber damit läßt sich die johanneische Notiz nicht entwerten. Die Nichterwähnung des Richterstuhls in den vorausgehenden Partien des Jo-Evangeliums ist noch kein Beweis dafür, daß sich der Evangelist den Richter bis zu dessen Schlußentscheidung ununterbrochen stehend gedacht hat; es ist möglich, daß Jo vom Bema nur deswegen erst in 19,13 spricht, weil dadurch die Bedeutung der Schlußzene hervorgehoben werden soll. Dafür, daß ein Statthalter nicht das Recht hatte, bei Kapitalprozessen den Richterstuhl vorübergehend zu verlassen, gibt es keine Belege. Aber selbst wenn Jo 19,13 wirklich so zu verstehen wäre, daß Pilatus nun zum erstenmal das Bema besteigt, wäre Bultmanns Einwand ohne Gewicht. Wie L. Wenger gezeigt hat, wäre es prozeßrechtlich ohne weiteres denkbar, daß Pilatus die Verhandlung *de plano* durchgeführt und das Bema erstmals vor der Urteilsverkündigung bestiegen hat[21]) Schließlich verdient noch Beachtung, daß die Jo-Notiz (wie auch ihre herkömmliche Auslegung!) durch Mt 27,19 gestützt wird. Wohl handelt es sich bei Mt um einen während des Prozesses spielenden Vorgang (wenigstens scheint es so, es ist jedoch fraglich, ob Mt dies Sonderstück richtig und nicht etwa an zu früher

---

[19]) In der Frage „Euren König soll ich kreuzigen?" V. 15 darf man nicht bloß eine Wiederholung der Ironie von V. 14b erblicken, erst recht freilich nicht einen Appell an das Ehrgefühl der Juden (Bultmann a.a.O. 15). An die „Hinweg"-Rufe V. 15a anknüpfend will Pilatus den Juden ins Bewußtsein und Gedächtnis hämmern, daß die Verurteilung ihres Königs auf ihr eigenes, ausdrückliches Verlangen und damit auf ihre Verantwortung hin erfolge; vgl. die Händewaschungsszene Mt 27,24f, die ungefähr den gleichen Sinn hat. Vielleicht muß man aber aus der Frage auch eine verschärfte, auf die Rufe V. 15a anspielende Ironie herushören; s. O. Holtzmann, Das NT, II Gießen 1926, 1047: „Die Frage des Pilatus zeigt, daß er gerade um der Wut der Menge willen nicht an die Schuld Jesu glaubt nach dessen Wort 18,36: Hätte er ihre politische Freiheit und ein selbständiges jüdisches Königtum erstrebt, dann wären sie für ihn eingetreten".

[20]) A.a.O. 514 A. 2. — E. Bammel, Φίλος τοῦ Καίσαρος, ThLZ 77 (1952) 206—210, macht den Versuch, Jo 19,12 aus der besonderen politischen Situation bald nach dem Sturz Sejans (18.10.31) zu erklären. Auch wenn man diesen Zeitansatz nicht für zwingend hält (vgl. meinen „Prozeß Jesu" S. 72), sind Bammels Ausführungen doch geeignet, die Darstellung des vierten Evangeliums, was die Geschichtlichkeit der Prozeßschlußszene betrifft, in günstigem Licht erscheinen zu lassen. Übrigens versteht auch Bammel Jo 19,13—16 von der Fällung des Todesurteils: „Er besteigt das Bema und verurteilt Jesus" (Sp. 210). Ebenso A. M. Schneider, Art. Bema, RAC II (1951) 129f.

[21]) L. Wenger, Über erste Berührungen des Christentum mit dem römischen Recht, in: Miscellanea Giov. Mercati vol. V (= Studi e Testi 125), Città del Vaticano 1946, 569—607, bes. 578 A. 26. Wenger knüpft dabei an E. Bickermann, Utilitas crucis, RHR 112 (1935) 223f an, der den Vorgang bis zur Urteilsfällung als ein bloß offiziöses Verfahren sans écrit, ἀγράφως, hinstellt. Bickermanns Ansicht, Pilatus handle hier als Vermittler oder Schiedsrichter und nicht als Richter, wird jedoch von Wenger zurückgewiesen: Das ganze Verfahren vor Pilatus sei Akkusationsverfahren und der Unterschied der Partien liege nur im Gegensatz der Durchführung erst *de plano* und dann für den Urteilsspruch *pro tribunali*. Auch das dem Verfahren *pro tribunali* vorangehende Verfahren werde für die ὑπομνηματισμοί des Statthalters protokolliert. „Daß Pilatus erst, als ihm der Versuch einer Überredung der Ankläger aussichtslos erscheint, das Tribunal besteigt, spricht gerade dafür, daß er das Verfahren am liebsten ohne Urteilsspruch erledigt hätte" (ebd. 578). Über das Verfahren *de plano* bzw. *pro tribunali* im römischen Recht hat Wenger aus Anlaß der Veröffentlichung der Fuad-Papyri mehrmals referiert, zuletzt in Zschr. d. Sav. St. f. Rechtsgesch., Rom. Abt. 62 (1942) 366—376.

Stelle eingereiht hat). Aber wenn Pilatus schon während des Prozesses, wenigstens zeitweise, den Richterstuhl eingenommen hat, dann ist es selbstverständlich, daß er auch das Schlußwort *e superiori* abgegeben hat.

2. Der Schuldtitel, mit dem das Verfahren vor Pilatus endet, ist ein anderer als derjenige, der dem jüdischen Urteil zugrundegelegen hatte. Im Synedrialprozeß ist Jesus des Verbrechens der Gotteslästerung für schuldig befunden worden. Das Verbrechen, das den Gegenstand des Verhörs vor dem römischen Gericht bildete und dessen Jesus schließlich auch für schuldig befunden wurde, war das politische Verbrechen des Hochverrats. Pilatus eröffnet das Verhör mit der Frage: „Bist du der König der Juden?" (alle vier Evv.). Er fragt nicht: „Bist du der Messias, der Sohn Gottes?", wie es angezeigt wäre, wenn er das jüdische Urteil zu überprüfen hätte. Lk 23,2 verdeutlicht den Sinn der neuen Anklage. Im Schuldspruch, den Pilatus zu Ende der Verhandlung abgibt, bezeichnet er den Angeklagten als „Judenkönig" (Jo 1,14). Vor allem aber erscheint dieser politische Schuldtitel in der Kreuzesaufschrift, die von allen vier Evangelien bezeugt wird (Mk 15,26 Parr.). Während es also im Synedrialverfahren nur um die Frage eines religiösen Delikts ging, befaßte sich der römische Richter von Anfang bis Ende mit der Frage nach dem Vorliegen eines politischen Delikts. Die Verschiedenheit der zwei Anklagen wird nicht durch die Tatsache aufgehoben, daß beide zufällig auf ein und denselben Tatbestand zurückgeführt werden können, auf Jesu Beanspruchung der Gottessohn-Messias-Würde. Der Umstand, daß der Messiastitel auch einen politischen Inhalt hatte, war insofern bedeutsam, als er den Juden einen bequemen Weg für die Anklageerhebung vor Pilatus gewiesen hat. Aber das Verfahren vor Pilatus hätte sich kaum anders abgewickelt und das Verhältnis der beiden Verfahren zueinander wäre auf keinen Fall anders zu beurteilen, wenn das Synedrium Jesus nicht auf Grund seines messianischen Selbstzeugnisses, sondern auf Grund irgendeiner anderen blasphemischen Äußerung (etwa wegen lästerlichen Aussprechens des Gottesnamens) verurteilt hätte. Wenn es aber im römischen Prozeß um eine wesentlich andere Schuldfrage ging als im jüdischen Prozeß, dann kann die Entscheidung des Prokurators nicht die Bestätigung des bereits ergangenen jüdischen Todesurteils im Verwaltungsverfahren gewesen sein, sondern nur ein eigenes, mittels eines neuen Gerichtsverfahrens unter Zugrundelegung des römischen Rechts gewonnenes Urteil.

III.

Wenn eingangs gesagt wurde, daß die von Johannes Steller in die Literatur eingeführte Auffassung über den juristischen Charakter der Pilatusentscheidung den Standpunkt der Rechtsgelehrten kennzeichne, so scheint sich in allerjüngster Zeit darin eine Wendung anzubahnen. Wohl gibt es auch heute noch Juristen, die in Pilatus nur den Vollstrecker des jüdischen Urteils sehen wollen; Zeuge dafür ist allein schon Wilhelm von Ammon. Aber alle sonstigen aus juristischer Feder stammenden Abhandlungen der letzten Jahre (soweit sie mir bekannt geworden sind) treten für die andere Deutung ein, so der Pariser Rechtshistoriker Robert Besnier, der italienische Jurist Aristide Manassero und der berühmte Erforscher der antiken Rechtsgeschichte, Leopold Wenger.

Besnier veröffentlichte in der französisch-holländischen Zeitschrift Revue d'histoire du droit/Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 18 (1950) 191—209 eine

rechtsgeschichtliche Studie unter dem Titel „Le procès du Christ". Es steht für ihn außer Frage, daß Pilatus ein formelles Todesurteil gefällt hat: „Les évangélistes, qui ne sont pas des juristes, ne donnent pas le détail de la condamnation, la volonté des Juifs a reçu exécution en ce sens que les Romains ont condamné et qu'ils assureront ensuite l'exécution de la sentence. La preuve de l'existence d'une condamnation en forme est apportée par le fait que sur la croix une planchette porte ces mots: ‚Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum' . . . Ce que Pilate a rédigé, ce ne sont pas les quelques mots du titulus, de la planchette, mais la sentence dont le titulus n'est qu'un extrait résumé" (S. 202f).

Manassero ist Verfasser einer 363 Seiten umfassenden Monographie über den Prozeß Jesu, die 1952 in Mailand erschien unter dem Titel: „Ecce Homo. Storia del processo di Gesu". Ohne Vorbehalt bekennt er sich zum *Ibis ad crucem* im Sinne eines Todesurteils (S. 335f). Bei einem Verwaltungsverfahren hätte, wie er sagt, „ein trockenes Kommando" genügt und wäre die Solennität der Verkündigung vom Tribunal aus unverständlich.

Von besonderem Gewicht ist schließlich die Beantwortung unserer Frage durch Leopold Wenger, den hervorragenden Kenner des antiken Rechts. In seinem monumentalen Lebenswerk „Die Quellen des römischen Rechts" (Wien 1953), das wenige Monate vor seinem Tod († 21. 9. 53) erschien, geht er bei Behandlung unseres Problems von der unbestreitbaren Tatsache der Vollstreckung der Hinrichtung durch römisches Militär aus (S. 287)[22]. Er gibt zu, daß „die Frage der ‚Bestätigung', richtiger Fällung des Urteils durch den römischen hohen Beamten . . . juristisch verschieden beurteilt wird" (S. 287). „Daß das Verfahren vor Pilatus formell nicht bloß Bestätigung des Urteils der Juden war, sondern mit einem von ihm gesprochenen Todesurteil endete, ist auch bestritten worden, aber nach einem römischen Strafverfahren bei allen Konzessionen, die man der schwankend-schwächlichen Haltung des Pilatus machen muß, doch nicht zu bezweifeln" (S. 287 A. 11)[23]. Wohl sei die Ausdrucksweise der Evangelisten unexakt, aber wenn sie übereinstimmend den Ausdruck παρέδωκεν gebrauchen, so kann darin nur ein Urteilsspruch gesehen werden" (ebd.). Vor allem: „Pilatus gibt sein Urteil vom Tribunal aus ab, was die typische Formalität für den Urteilsspruch in allen nicht bloß Bagatellsachen ist" (ebd.). „Auch die Angabe des Tatbestandes auf dem Kreuzestitel in drei Sprachen kann nur auf ein Urteil des Pilatus zurückgehen, zumal die Aufschrift den Juden ja gar nicht paßte, eine Änderung aber von Pilatus kurzweg abgelehnt wurde" (ebd.). „Das Urteil des Pilatus hatte einen anderen Tatbestand und eine andere Begründung als das der Juden; formell erscheinen diese trotz ihres schon gefällten Gotteslästerungsurteils als Ankläger, da sie ihre Klage jetzt auf Majestätsverbrechen stützen müssen, und insofern ist das Synedrionsverfahren für den Pilatusprozeß juristisch

[22]) Wenger scheint das römische Militär schon an dem „Kreuzige"-Geschrei Mk 15,15.24 mitbeteiligt zu denken, weil er dazu auf das römische Soldatenrecht Dig. 48,20,6 verweist. Römischem Recht entspreche auch die Freigabe des Leichnams zur Bestattung (Mk 15,43—46 Parr.): Dig. 48,24,1. „Das dort nur Blutsverwandten in Aussicht gestellte Bestattungsrecht konnte nach statthalterlichem Ermessen ausdehnend interpretiert werden; bei Verurteilung wegen Majestätsverbrechens ist auch die Verweigerung der Erlaubnis von Ulpian als vorkommend erwähnt. Daß sie Pilatus gewährt, ist ebenso natürlich wie bezeichnend" (S. 287 A. 10).

[23]) Schon in seinem Aufsatz in den Misc. G. Mercati (s. oben Anm. 21) sagt Wenger, das Todesurteil des Pilatus sei „nicht bloß eine Bestätigung des Todesurteils des Synedrions, sondern ein formal davon ganz unabhängiges, selbständiges römisch-rechtliches Urteil" (S. 577).

irrelevant" (S. 287 A. 12). „Die Verurteilung durch die Juden gründen diese auf Jesu Bekenntnis als Sohn Gottes, worin sie das todeswürdige Verbrechen der Gotteslästerung sehen, das Urteil des Pilatus konnte dieser mit der Begründung, Jesus wolle ein Königreich der Juden aufrichten, formell aufbauen" (S. 287). Demnach kann Wenger feststellen, daß „sich das Verfahren vor dem jüdischen Synedrion und dem Tribunal des römischen Statthalters juristisch trennen läßt" (S. 288). Trotzdem sei nicht zu übersehen, daß „beide Verfahren ineinandergreifen und der römische Prozeß ohne das jüdische Eingreifen nicht gedacht werden kann (ebd.). Diese Erkenntnis ist bedeutsam für die Beantwortung der Schuldfrage: „Trotz des formellen Spruchs des Pilatus fällt die Schuld am Tode Jesu in erster Linie auf die Juden" (S. 288 A. 16).[24])

[24]) Vgl. die anlogen Ausführungen in meinem „Prozeß Jesu" S. 129f. denen übrigens auch v. Ammon zustimmt: „Die hier vertretene Auffassung, daß Pilatus Jesus nicht selbst zum Tode verurteilt, sondern das Todesurteil des Synedriums hat vollstrecken lassen, unterscheidet sich von der Ansicht Blinzlers nur in der juristischen Konstruktion. Sie unterscheidet sich nicht in der Beurteilung der Schuld, die der römische Statthalter durch seine Behandlung des Falles Jesus von Nazareth auf sich geladen hat. Daß er trotz seiner Überzeugung von der Schuldlosigkeit des ihm zugeführten Angeklagten den Befehl zu dessen Kreuzigung gegeben hat, ist nicht deswegen weniger verwerflich, weil er dadurch ein fremdes, nicht eigenes Urteil vollstreckt hat. Neben dieser Schuld des Pilatus besteht aber die größere des jüdischen Synedriums, das das Todesurteil gegen Jesus gefällt hat, und der jüdischen Führer und der jüdischen Volksmenge, die den römischen Statthalter zu seinem Kreuzigungsbefehl gedrängt haben. In der Abwägung des Verschuldens dieser Gruppen und Personen können wir den Ausführungen Blinzlers ohne Einschränkung zustimmen" (S. 72).

Die Definition des Dogmas der „Unbefleckten Empfängnis“
in der Berichterstattung der Bayerischen Gesandtschaft am Hl. Stuhle.

Von Ernst Deuerlein, München

Am 11. August 1854 berichtete Karl Graf von Spaur[1]), seit 3. April 1832 bayerischer Vertreter am Hl. Stuhle[2]), an König Max II.[3]), mit dem ihm seit dem 9. Juni 1850[4]) beigegebenen Legationssekretär Eduard Riederer Freiherr von Paar[5]) über alle Gegenstände und alle zu machenden Schritte gesprochen zu haben, so viel es ihm bei seinem großen Schwächezustand möglich sei[6]). Der Staatsminister des Kgl. Hauses und des Äußern, Ludwig von der Pfordten[7]), vermerkte auf dem Bericht: „Zu antworten, daß in der Kirchenfrage[8]) bis auf weitere Instruktion nichts zu tun ist“[9]). Am 6. September bestätigte Spaur den Empfang der Weisung vom 21. August[10]). Er bemerkte, sich noch der Hand seines Sohnes bedienen zu müssen,

---

1) Karl Graf von Spaur und Flavon, geb. am 4. Jan. 1794 zu Wetzlar, gest. am 26. Okt. 1854 zu Florenz. Studium in Landshut und Erlangen. 1814 Leutnant im „Freiwilligen Jägerkorps“, im I. Chevauxleger-Regiment und im Garde-Kürassier-Regiment. 5. März 1818 diplomatischer Eleve im Staatsministerium des Äußern. 1. Nov. 1820 Dienstleistung bei der B. Gesandtschaft in Wien (Attaché). 15. April 1822. Rückkehr nach München. Ohne Verwendung. 4. Okt. 1824 Ernennung zum Legationssekretär bei der B. Gesandtschaft in Stuttgart. 1. Okt. 1827 Legationssekretär bei der B. Gesandtschaft in Stuttgart. 24. Juni 1829 Legationssekretär bei der B. Bundestags-Gesandtschaft in Frankfurt a. M. (Auf einen Antrag Spauers auf Verleihung des Titels „Legationsrat“ vermerkte König Ludwig I. von Bayern handschriftlich: „Nicht gewährt, was aber Graf v. Spaur keineswegs auslegen soll, als wäre ich ihm ungeneigt, sondern daß ich überhaupt von Titel-Ernennungen kein Freund bin. München, 8. Jän. 30. Ludwig“. Vgl. Antrag des Staatsministeriums des Kgl. Hauses u. des Äußern an König Ludwig I. v. 7. Jänner 1830). 3. April 1832 Ernennung zum bayerischen Geschäftsträger beim Päpstl. Stuhle. 22. Juni 1832 Abreise nach Rom. 29. November 1833 Heirat in Rom mit Gräfin Girand, verwitwete Dodwell. 1. März 1839 Ao. Gesandter und bevollmächtigter Minister beim Päpstlichen Stuhle (in provisorischer Eigenschaft). 18. Nov. 1850 auch ao. Gesandter und bevollmächtigter Minister am Neapolitanischen Hofe. Vgl. Personalakt im G. St. A. Mü. M. A. 1921. J. V. Nr. 969/221. 1—3 u. im B. HSTA. Mü. Abeilung Leonrodstraße (Heeresarchiv) A. III 4. a (82680). Über den Anteil Spaurs an der Flucht Pius IX. nach Gaeta vgl.: Spaur, Th. v., Papst Pius IX. Fahrt nach Gaeta. Schaffhausen 1852/Simeoni, L., La fuga di Pio IX. a. Gaeta nella Relazione del Ministro di Baviera Conte Spaur. Roma 1933/Schmidlin, Josef, Papstgeschichte der Neuesten Zeit. 2. Bd.: Papsttum und Päpste gegenüber den modernen Strömungen. Pius IX. und Leo XIII. (1846—1903). München 1934. S. 33 ff./Schmidt, Erich, Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus. Teil I: Pius IX. und die Zeit der Rüstung 1848—1870. Hamburg 1942. Die zuletzt angeführte Arbeit ist wegen ihrer gehässigen Polemik gegen den Katholizismus und wegen ihrer unsachlichen Aktenauswertung schärfstens abzulehnen. / Russwurm, J., Der Gesandtschaftsbericht des Bayer. Gesandten in Rom, Graf von Spaur über die Flucht Papst Pius IX. nach Gaeta (1848). In: Klerusblatt. Jahrg. 1936. Nr. 23—25.

2) Abschrift des königl. Ernennungsdekretes v. 3. April 1832 im Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

3) Maximilian II. König von Bayern, geb. am 23. Nov. 1811 zu München, gest. am. 10. März 1864 zu München. Studium in Göttingen. 20. März 1848 Nachfolger seines Vaters Ludwig I. (1825—1848) auf dem bayerischen Thron. Eine wissenschaftlich befriedigende Biographie fehlt. Vgl. vor allem: Doeberl, M., Entwicklungsgeschichte Bayerns. 3. Bd. Vom Regierungsantritt König Ludwigs I. bis zum Tode König Ludwigs II. mit einem Ausblick auf die innere Entwicklung Bayerns unter dem Prinzregenten Luitpold. Herausgegeben v. Max Spindler. München 1931.

4) Von 'er Pfordten an Spaur. Brief v. 9. Juni 1850. G. St. A. Mü. Bayer Gesandtschaft Päpstl. Stuhl Nr. 537.

5) Eduard Riederer Freiherr von Paar zu Schönau, geb. am 21. Okt. 1823, gest. am 4. April 1892 zu München. Zuletzt Staatsrat im a. o. D. und Gesandter. Personalakt im G. St. A. Mü.

6) Brief Spaurs an König Max II. v. 11. Aug. 1854. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

7) Pfordten, (Karl) Ludwig (Heinricht) Freiherr von der, geb. am 11. Sept. 1811 zu Ried im Innviertel, gest. am 18. Aug. 1880 zu München. Vgl. Franz, E., Ludwig Freiherr von der Pfordten. München 1938.

8) Brück, Heinrich, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert. Main 1896. Bd. 3 S. 83—97. Eine Darstellung der Kirchenpolitik Max II. ist in Vorbereitung.

9) Bleistiftanmerkung von der Pfordtens auf dem Brief Spaurs an König Max II. v. 11. Aug. 1854. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

10) Von der Pfordten an Spaur. Brief v. 21. Aug. 1854. Entwurf. G. St. A. Mü. („Entschließung auf die Denkschrift der bayer. Erzbischöfe und Bischöfe v. 2. Nov. 1850 den Vollzug des Konkordats betr.). Vgl. auch Registratur-Vermerk v. 23. Aug. 1854 in: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

um von der Pfordten für die tätigen Beweise dessen Anteilnahme an seiner Erkrankung zu danken[11]). Am 20. September meldete Baron Riederer als Geschäftsträger der Bayerischen Gesandtschaft am Hl. Stuhle, daß Graf Spaur zu dem ihm bewilligten Urlaub von Frascati [12]) aus nach Deutschland abgereist sei[13]). Spaur erreichte sein Ziel nicht. Sein gesundheitlicher Zustand zwang ihn, in Florenz seine Reise nach Deutschland zu unterbrechen. Am 26. Oktober meldete der Geschäftsträger der Preußischen Gesandtschaft am Toskanischen Hofe, Alfred von Reumont, dem bayerischen Ministerpräsidenten, daß „Graf Karl von Spaur am heutigen Tage seinem langen und in der jüngsten Zeit sehr heftigem Leiden erlegen sei“ [14]). Erst am 31. Oktober berichtete Riederer nach München, durch Kardinalstaatssekretär Antonelli[15]) „la triste nouvelle de la mort du Comte du Spaur“ erhalten zu haben[16]). Bis zum Eintreffen in Rom des am 25. November 1854 zum Nachfolger Spaur ernannten Ferdinand Freiherr von Verger[17]) am 7. Februar 1855[18]) führte Legationssekretär Riederer die Geschäfte der bayerischen Vertretung am Hl. Stuhle. In dieser Zeit fiel dem 31jährigen bayerischen Diplomaten die Aufgabe zu, über Vorbereitung, Verlauf und Aufnahme der feierlichen Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis der Allerseligsten Jungfrau Maria nach München zu berichten. Riederer legte sich dabei größte Zurückhaltung auf. Er begründete diesen Umstand in seinem Bericht vom 31. Dezember 1854 mit der Erklärung: „In meinen politischen Berichten betreffend die dogmatische Definierung der Unbefleckten Empfängnis habe ich davon Abstand genommen, über den dogmatischen Teil zu sprechen, da dieser eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche ist“ [19]).

Die Berichte Riederers vom 14. Oktober — 31. Dezember 1854 enthalten Mitteilungen über die feierliche Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis. Der größere Teil der Korrespondenz beschäftigt sich jedoch mit politischen, kirchenpolitischen und personellen Ereignissen am Päpstlichen Stuhle und im Kirchenstaat. Nur sehr vereinzelt ist Bezug genommen auf die Auseinandersetzung über Auslegung und Vollzug des bayerischen Konkordates vom 5. Juni 1817[20]). Entsprechend der zu beobachtenden Gepflogenheit der bayerischen Diplomatie des 19. Jahrhunderts, die Berichte „ad majestatem“ in französischer Sprache, vertrauliche Mitteilungen — „amtliche Privatbriefe“ — an den leitenden Staatsminister oder an einzelne Ressortminister und persönliche Vorgänge jedoch in deutscher Sprache zu erlassen, sind die Berichte Riederers in einem schmucklosen

---

11) Spaur an von der Pfordten. Brief v. 6. Sept. 1854. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

12) Antrag des B. Staatsministeriums des Kgl. Hauses und des Äußern an König Max II. v. 7. Juli 1854. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

13) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 80 v. 20. Sept. 1854. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

14) Reumont an von der Pfordten. Brief v. 26. Okt. 1854. Eingangsvermerk: praes. 31. Oktbr. 1854. Bleistiftvermerk Pfordtens: Höflichen Dank. In: Personalakt Spaur/G. St. A. Mü.

15) Giacomo Antonelli, geb. am 2. April 1806 in Sonnino bei Terracina, gest. am 6. Nov. 1876 in Rom. Vom 1. Nov. 1848 bis 6. Nov. 1876 Kardinalstaatssekretär.

16) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 96 v. 31. Okt. 1854. G. St. A. Mü. M. A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22.

17) Verger, Ferdinand Clement Josef (Nauvion) Freiherr von, geb. am 23. Jan. 1806, gest. 6. Aug. 1867. 1854—1867 b. Gesandter am Hl. Stuhle. Personalakt im G. St. A. Mü.

18) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 20 v. 8. Febr. 1855. Entwurf. G. St. A. Mü. Bayer. Gesandtschaft Päpstl. Stuhl Nr. 539.

19) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 131 v. 31. Dez. 1854. G. St. A. Mü. M. A. III. (Päpstl. Stuhl). Nr. 22.

20) Geiger, Karl August, Das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817. Regensburg 1918 Bierbaum, Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchner Nuntius Serra-Cassano. Ein Beitrag zur römisch-bayerischen Kirchenpolitik und zum Vollzug des bayerischen Konkordates im Jahre 1818. Paderborn 1926/Bierbaum, Max, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht. Freiburg i. Br. 1928/Bastgen, Beda, Bayern und der Heilige Stuhl. 2 Bde. München 1940.

Französisch abgefaßt. Sie sind für die nachfolgende Darstellung übertragen worden. Nur der offizielle Bericht des „Römischen Amtsblattes" über den Verlauf der Feiern in St. Peter, den Riederer seinem Bericht vom 16. Dezember 1854 beigefügt hat[21]), wird in der italienischen Originalfassung wiedergegeben.

Zum ersten Mal geht Riederer in seinem Bericht vom 14. Oktober 1854 auf das bevorstehende Ereignis ein, wobei er dessen Vorgeschichte skizziert:

„Eine dogmatische Frage, und zwar diejenige der Empfängnis der Hl. Jungfrau ist in der Katholischen Kirche bisher unentschieden geblieben. Sie bildet aber schon lange den Gegenstand theologischer Erörterungen. Ansuchen, Teilgebiete dieser Frage betreffend, sind von Bischöfen und Gläubigen verschiedener Länder schon wiederholt an den Hl. Stuhl gerichtet worden, um die Päpste zur endgültigen Stellungnahme zu dieser Frage zu bewegen: aber die Päpste haben stets gezögert, diesen Bitten stattzugeben. Auch das Tridentinische Konzil hatte sich damit beschäftigt[22]).

Nachdem seit der Thronbesteigung Pius IX. einige französische und deutsche Bischöfe erneut dringende Bitten dieser Art vorbrachten, richtete Se. Heiligkeit aus Gaeta unter dem 2. Februar 1849 eine Enzyklika[23]) an den katholischen Episkopat, um denselben zu veranlassen, dem Papst seine Auffassung sowie diejenige der Gläubigen über die Empfängnis der Hl. Jungfrau und über die Aussichten für eine dogmatische Festlegung dieses Mysteriums darzulegen.

Die in Rom eingegangenen Stimmen der Bischöfe wurden auf Anordnung des Hl. Vaters im Laufe des Sommers von einer ad hoc nominierten Kardinalskongregation geprüft. Die Auszählung der Stimmen soll ergeben haben, daß die Gesamtheit der Bischöfe sich für die *Unbefleckte* Empfängnis der Hl. Jungfrau aussprach. Was den zweiten Punkt betrifft, ob es angebracht sei, aus dieser Glaubensauffassung auch einen kirchlichen Glaubensartikel zu machen, so ergab sich eine Verschiedenheit der Meinungen, wenngleich sich die Mehrzahl der Bischöfe auch dafür aussprach.

Auf Grund dieser Stimmen und nach wiederholter Befragung des Hl. Kollegiums entschloß sich Se. Heiligkeit, eine Versammlung von Bischöfen der verschiedenen Länder einzuberufen, die vom Papst persönlich aufgefordert wurden, sich im kommenden Monat November zu dem Zweck nach Rom zu begeben, die verschiedenen Punkte dieser religiösen Frage abschließend zu beraten.

Nach Erleuchtung durch diesen Rat beabsichtigt der Papst, die dogmatische Definierung der Empfängnis in letzter Instanz zu proklamieren und damit in der katholischen Kirche einen neuen Glaubensartikel zu schaffen — und zwar trotz der Befürchtungen der ziemlich starken Gruppe, die aus Scheu vor religiösen Neuerungen die Angelegenheit bis zum Vorliegen anderer Verhältnisse zurückstellen wollte.

Im Hinblick auf die Beratungen dieser kommenden Bischofskongregation hat Se. Heiligkeit gewollt, daß alle Länder und ihre Gläubigen sich in Gebeten für die Arbeit des Rates vereinigen. Dies ist der Gegenstand einer Enzyklika, die der Hl. Vater am 1. August an den gesamten katholischen Episkopat[24]) richtete und dabei Gelegenheit nahm, gleichzeitig auch Gebete für die glückliche Wiederherstellung des Friedens unter den christlichen Souveränen anzuordnen.

Die hervorragendsten deutschen Bischöfe befinden sich unter den Geladenen zu dieser

---

21) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 121 v. 16. Dez. 1854. G. St. A. Mü. M. A. III (Päpstl. Stuhl) Nr. 22.

22) Vgl.: Concilium Tridentinum. I: Diaria, ed. S. Merkle, Tom. I. Freiburg i. Br. 1911. p. 64 sqq. Überblick bei Pohle/Gierens, Lehrbuch der Dogmatik. Bd. II. 9. Aufl. Paderborn 1937. S. 278 ff/Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik. 2. Bd.: Schöpfung und Erlösung. München 1938. S. 307 ff. Literatur: S. 460 f.

23) Pius IX., Epistula Enzyklika „Ubi primum". Gegeben zu Gaeta am 2. Februar 1849. Gedruckt bei: Graber, Rudolf, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. 2. Aufl. Würzburg 1954. S. 9—12.

24) Vgl. Schmidlin a. a. O. S. 294.

Versammlung, die keineswegs den Charakter eines Konzils oder eine Synode, vielmehr denjenigen einer Zeremonie hat.

Die Zahl der Geladenen beträgt 36" [25]).

Am 28. Oktober begnügt sich Riederer mit der Feststellung, daß als erste die Bischöfe von Irland — zusammen mit dem Kardinal-Erzbischof von Mecheln [26]) — zu der Konsistorialversammlung in Rom eingetroffen seien [27]). Mehr teilt der bayerische Geschäftsträger in seinem Bericht vom 10. November mit:

„Die von Sr. Heiligkeit mit einer persönlichen Einladung zur Teilnahme an den Beratungen über die dogmatische Definierung der Unbefleckten Empfängnis geehrten Bischöfe sind zum größten Teil in Rom eingetroffen. Unter ihnen nenne ich H. H. Erzbischof von München [28]) und H. H. Bischof von Würzburg [29]), die Erzbischöfe von Wien [30]), Prag [31]), Breslau [32]) und Gran [33]) (Primas von Ungarn). Die Einladungen sind so zusammengestellt worden, daß alle Länder des Katholizismus, selbst die entferntesten, auf dieser Versammlung vertreten sind.

Am 16. wird der Papst ein Konsistorium halten, um dem Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn, Johannes Scitowski, der im Konsistorium vom 7. März 1853 [34]) Kardinal geworden war, den Hut zu verleihen. Es scheint, daß Se. Heiligkeit auf diesem Konsistorium eine Ansprache halten wird, die den Beratungen entspricht, die morgen eröffnet werden sollen. Entsprechend dem, was ich über den Zweck dieser Bischofsversammlung zu sagen die Ehre gehabt habe, betreffen deren Beratungen nur die Form der dogmatischen Bulle, durch welche der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis der Hl. Jungfrau verkündet werden wird. Die Versammlung der Bischöfe und diejenige der Kardinäle werden sich getrennt mit diesen Beratungen befassen. Am 8. Dezember, dem Fest der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau, wird der Hl. Vater in der St. Peter-Basilika die Messe lesen. Nach dem Evangelium wird das Dekret verlesen, kraft dessen die Bulle veröffentlicht werden kann" [35]).

Über den Fortgang der Beratungen ergeht sich der bayerische Geschäftsträger am 28. November, wobei er seine Aufzählung der in Rom eingetroffenen Kardinäle und Bischöfe fortsetzt:

„Die in Rom versammelten Bischöfe haben ihre Beratungen über den Entwurf, der ihnen für die Bulle über die Verkündung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis

25) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 89 v. 14. Okt. 1854. G. St. A. Mü. M. A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22

26) Engelbert Kardinal Sterckx. 1832—1867.

27) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 95 v. 28. Okt. 1854. G. St. A. Mü. M. A. III. (Päpstl. Stuhl); Nr. 22;

28) Karl August Graf von Reisach, geb. am 16. Juli 1800 zu Roth (Mittelfranken), gest. am 22. Dez. 1869 in Contamine (Dep. Hant-Savoie). Studium der Rechtswissenschaft in Landshut. Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck und Rom. 1828 Priesterweihe. 1829 Studienrektor am Kolleg der „Propaganda fidei". 1836 Bischof von Eichstätt. 1841 zugleich Coadjutor cum inre successionis des Erzbischofs von München-Freising. 1846 Erzbischof von München-Freising. Auf Ersuchen König Max II. ist R. 1855 als Kurienkardinal nach Rom berufen worden. 1865 Mitglied der Kongregation zur Vorbereitung des Vatikanischen Konzils. 1867 Präsident der kirchenpolitischen Kommission. Eine Biographie R. fehlt. Sie ist ein dringendes Bedürfnis. Vgl. Staatslexikon. 5. Aufl. Bd. 4. Sp. 777—778 Das Kath. Deutschland. Bd. 3 Sp. 2883 f.

29) Stahl, Georg Anton (von), geb. am 20. März 1805, gest. am 13. Juli 1870 zu Rom. Studium in Rom. Priesterweihe. Professor und Rektor des bischöflichen Seminars in Würzburg. 1839 Domkapitular in Würzburg. 1840 Bischof von Würzburg. Vgl. Bastgen a. a. O. Bd. 2. S. 621 f.

30) Rauscher, Joseph Othmar Ritter von, geb. am 6. Okt. 1797 zu Wien, gest. am 24. Nov. 1875 zu Wien. 1823 Priesterweihe. Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte in Salzburg. 1832 Direktor der Orientalischen Akademie in Wien. 1849 Fürstbischof von Seckau. 1853 Fürsterzbischof von Wien. 1855 Kardinal. Vgl. Das Kath. Deutschland. Bd. II. Sp. 3814 f.

31) Friedrich Kardinal Fürst zu Schwarzenberg. 1850—1885 Fürsterzbischof von Prag.

32) Förster, Heinrich, geb. am 24. Nov. 1799 zu Groß-Glogau, gest. am 20. Okt. 1881 zu Schloß Johannisburg in Österreich-Schlesien. 1825 Priesterweihe. 1837 Domkapitular in Breslau. 1853 Erzbischof von Breslau. Vgl. Das Kath. Deutschland. Bd. I. Sp. 793.

33) Johannes Scitowski, Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn. Am 7. März 1853 zum Kardinal erhoben.

34) Vgl. Schmidlin a.a.O. S. 302.

35) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 101 v. 10. Nov. 1854. G.St.A.Mü. M.A. II (Päpstl. Stuhl) Nr. 22

vorgelegt wurde, aufgenommen und setzen sie fort. Jeden Tag trifft ein neuer auswärtiger Prälat ein. Sowohl einer von denjenigen, die vom Hl. Stuhl durch eine persönliche Einladung geehrt wurden. Aber auch solche, die aus eigenem Antrieb kamen, um an dieser Zeremonie teilzunehmen, wie es der Hl. Vater wünscht. Unter ihnen nenne ich die Erzbischöfe von Lyon[36]) und Paris[37]), die gestern abend eingetroffen sind.

Die von den Bischöfen vorgebrachten Bemerkungen scheinen nicht auf eine lange Dauer ihrer Beratungen schließen zu lassen. Se. Heiligkeit hat auf dem Konsistorium vom 16. Nov. dem Primas von Ungarn den Hut überreicht. Ein weiteres Konsistorium wird übermorgen für den Erzbischof von Toledo[38]) und den Patriarchen von Lissabon[39]) stattfinden, die seit ihrer Erhebung zu Kardinälen zum ersten Male nach Rom gekommen sind. Die drei Kardinäle werden am Konsistorium teilnehmen, auf dem das Hl. Kollegium sich nächstens seinerseits mit der Prüfung der dogmatischen Bulle beschäftigen soll" [40]).

Am Vortage der feierlichen Verkündigung des definierten Glaubenssatzes meldet Riederer den Abschluß der vorbereitenden Arbeiten nach München:

„Die im Geheimen Konsistorium versammelten Kardinäle haben sich ihrerseits mit dem ihnen vorgelegten Entwurf der Bulle über das Dogma der Unbefleckten Empfängnis befaßt, die morgen in St. Peter von Sr. Heiligkeit dekretiert werden soll. Ein paar Tage danach wird die Konsekration der neuen St. Pauls-Basilika[41]) stattfinden. Die Fertigstellung wurde beschleunigt, damit Se. Heiligkeit zur Feier der Weihe in Anwesenheit so vieler Bischöfe des Katholizismus schreiten kann" [42]).

Am 16. Dezember berichtete Riederer über den Verlauf der Feierlichkeiten vom 8.—10. Dezember. Er erleichtert sich diese Aufgabe durch Beinahme des Berichtes des „Römischen Amtsblattes":

„Ich gestatte mir, Ew. Majestät untertänigst die Schilderung vorzulegen, die vom „Römischen Amtsblatt" über die Feier gemacht worden ist, die am 8. Dezember in der St. Peter-Basilika zur Verkündung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis stattgefunden hat.

Die Bulle, deren Redaktion erörtert worden ist, ist noch nicht veröffentlicht worden. Es scheint, daß eine Kommission noch damit beschäftigt ist, die für die Reinheit des Stils erforderlichen Korrekturen vorzunehmen.

Am 10. begaben sich alle Kardinäle und auswärtigen Prälaten in die Basilika S. Paolo fuori le mura, wohin sich auch der Hl. Vater und sein Hof begab, um diese 1823 abgebrannte und nunmehr wiederaufgebaute Kirche einzuweihen.

Nach Abschluß dieser Feierlichkeiten schickten sich die meisten auswärtigen Bischöfe an, sich in ihre Residenzen zurückzubegeben. Wie ich höre, gedenken Erzbischof von Reisach und der Bischof von Würzburg gegen Weihnachten von Rom abzureisen.

Es ist natürlich, daß die unter diesen Umständen nach Rom gekommenen Bischöfe die Gelegenheit ergriffen haben, die Interessen ihrer jeweiligen Kirchenprovinzen wahrzunehmen. Es haben auch Teilversammlungen stattgefunden, insbesondere der der

---

36) Ludwig Jakob Mauritius Kardinal de Bonald. 1840—1870.

37) Maria Dominikus Augustus Sibour. 1848—1857.

38) Bonel y Orbe, Erzbischof von Toledo. Am 30. Sept. 1850 zum Kardinal erhoben worden. Vgl. Schmidlin a.a.O. S. 301.

39) Wilhelm Heinrich Kardinal de Carvalfo 1845—1857.

40) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle Ber. Nr. 110 v. 28. Nov. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr, 22,

41) Am 10. Dez. 1854 wurde die Basilika „S. Paolo fuori le mura" konsekriert. Vgl.: B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle. Ber. Nr. 121 v. 16. Dez. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22/Santini, Adriano, Die Römischen Jubiläumsbasiliken. Übersetzt von Ernst Schmitt Roma 1949. S. 121—148.

42) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle. Ber. Nr. 113 v. 7. Dez. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl, Stuhl) Nr, 22,

„Propaganda" angehörenden Bischöfe, zum Zwecke der Aufstellung übereinstimmender, in ihren Diözesen für kirchliche Angelegenheiten wie für Disziplinarsachen, Mischehen und Unterricht zu befolgender Grundsätze. Es wird wohl nicht so bald gelingen, die Verhandlungen kennenzulernen, die auf diese Weise stattgefunden haben.

Am 9. hat ein weiteres Konsistorium stattgefunden, das eigens gehalten worden ist, um den Kardinälen und den nach Rom gekommenen auswärtigen Bischöfen für die Erörterung der verschiedenen Artikel der für die Definierung der kirchlichen Doktrin der Unbefleckten Empfängnis verfaßten Bulle zu danken.

In der Ansprache, die der Papst gehalten hat, soll er auch auf den in der ersten Sitzung der Deputiertenkammer in Turin vorgelegten Gesetzesentwurf über die Aufhebung mehrerer Mönchsorden in Piemont und das *„incameramento"* ihrer Güter angespielt haben. Se. Heiligkeit muß zu verstehen gegeben haben, daß er in diesem Augenblick nicht die Freude trüben wolle, die die Proklamation des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis in allen Herzen hinterlassen hat, aber bei der ersten Gelegenheit über den Stand der Angelegenheiten in Piemont sprechen müsse" [43]).

Der zweifarbig gedruckte Bericht des „Römischen Amtsblattes" trägt die Überschrift „La festa della Immacolata Concezione di Maria Vergine in Roma di 8 Decembre 1854" und hat folgenden Wortlaut:

„Un grande avvenimento cui benediranno tutti i secoli avvenire compivasi la mattina delli 8 Dicembre 1854 nella Basilica Vaticana. Il Sommo Pontefice delle Chiesa cattolica Pio IX definiva finalmente come domma die fede ciô che intorno all'immacolato concepimento di Maria Santissima era da secoli pia e universale credenza, ciô che formava desiderio ardente dei vescovi e dei fedeli alle loro cure affidati. E l'alba di questo giorno, depo le dirotte pioggie del di antecedente, spuntava pura e serena, come in un bel giorno diprimavera. E Roma, che ansiosa più di qualunque altra città, attendeva l'oracolo del Vaticano, perchê sommamente devota di Maria, fino dal primo mattino mostrossi in grande movimento, e cominciô a dar segni di esultanza. Ogni classe di cittadini, unita ad un numero straordinario di stranieri accorsi da ogni parte, fu veduta incamminarsi in grande moltitudine inverso il Vaticano: tutti per assistere alla solenne cerimonia, e per udire che cosa dovea fermamente credere sulla Immacolate Concezione di quella gran Madre di Dio, cui i Padri della Chiesa chiamano perenne prodigio, innocente, pura, intemerata, tutta aggraziata e gloriosa, e il credente invoca colle previ della Chiesa medsima come piena di grazia, regina degli angeli e degli uomini, tesoriera dei doni celesti, sperenza e conforto di tutti am mezzo le tempeste e le agitazioni della vita.

Alle otto e mezzo tutti i cardinali, gli arcivescovi e vescovi vestiti in abiti pontificali stavano già raccolti, unitamente ai vari collegi dei prelati, nella cappella Sistina. Quelli, che vedevansi quivi adunati non ernao soltanto, come nelle altre solennità, i porporati ed i prelati, che hanno abitualmente residenza in Roma: ma erano cardinali, arcivescovi e vescovi provenienti da ogni parte del mondo: dalle varie provincie d'Italia, dalle provincie austriache, dalle Francia, dal Belgio, dall'Inghilterra dalle Spagne e dal Portogallo: erano arcivescovi e vescovi dell'Olanda, della Grecia, della Baviera, della Prussia e di altri paesi germanici: e molti giunti attraverso l'Oceano dalla Cina, dall'America e fin'anco dall' Oceania, tutti accorsi al centro dell'Unità cattolica, per udire la voce del Successore di Pietro.

E quando il Sommo Pontefice entrato nella capella, ebbe indossati gli abiti pontificali, fu dato incominciamento alla processione, onde discendere per la scala regia nella Basilica Vaticana. Prededevano tra' primi il predicatore apostolico, ed il confessore della famigli pontificia, seguiti dai procuratori generali degli ordini religiosi,

43) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle. Ber. Nr. 121 v. 16. Dez. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22.

dai bussolanti, dai callelani comuni, dai cursori pontifici e dagli aiutanti di camera. Venivano poscia i chierici segreti ed i cappelani segreti di onore, gli avvocati consistoriali, i camperieri di onori i cantori pontifici. Indi gli abbreviatori del parco maggiore, i votanti di segnatura, i chierici di camera, gli uditori di rota, e il maestro del sacro ospiozio. Dopo questi seguiva la croce protata da un uditore di rota a mezzo sette prelati, che protavano i candelieri con ceri accesi; e dessa precedeva il suddiacono latino e il diacono es suddiacono greci, i penitenzieri di S. Pietro, i vescovi, gli ercivescovi ed i cardinali: e finalmente sotto baldacchino il Sommo Pontefice, a cui andavano immediatamente innanzi l'Eccma magistratura romana, il vice-Camerlengo di S. Romana Chiesa, i due cardinali diaconi assistenti, e il cardinale diacono destinato a ministro nella Messa solenne, venivano appresso il decona di rota, l'unditore di camera, il maggiordomo, il maestro di camera, il reggente di cancelleria, ed i protonotari apostolici.

Durante la processione furono cantate le Litanie dei Santi, le quali ebbero termine quando il Sommo Pontefice giunse entro la Basilica. Dette le preci prescritte, il Santo Padre passô all'adorazione del SANTISSIMO SACRAMENTO, indi sempre processionalmente all'altare papale, e dal trono posto dalla parte dell'epistola ammise all'obbedienza i cardinali, gli arcivescovi e vescovi ed i penitenzieri. Tutti gli arcivescovi presenti alla sacra funzione, che non erano ancora assistenti al soglio, furono dichiarati tali per volontà espressa del Sommo Pontefice, intorno al cui trono perô durante la sacra cerimonia si collocarono i dodici arcivescovi seniori. Intonata e detta Terza il SANTO PADRE indossô gli abiti per la Messa pontificale, avendo per vescovo assistente l'Emo e Romo sig. Cardinale Mattei, sotto-decano des sacro Collegio, come diacono ministrante nella Messa l'Emo e Rmo sig. Cardinale Antonelli, e come suddiacono monsig. Serafini, uditore di rota.

Cantato il vangelo in latino e di poi in greco, Sua Emimenza Rma is sig. Card. Macchi, come decano del sacro Collegio, unitamente ai decani degli arcivescovi e dei vescovi presenti alla grande cerimonia, non che dell'arcivescovo di rito greco e dell'arcivescovo di rito armeno, presentossi ai piedi trono e rivolse in lingue latina. al Sommo Pontefice queste parole:

„Ciô che da lungo tempo, o Beatissimo Padre, ardentemente desidera e con pieni voti demanda la Ciesa cattolica, cioê che sia definito dal Vostro supremo e infallibile giudizio l'Immacolato Concepimento della Santissima Vergine MARLA, Madre di Dio, onde accrescerne la lode, la gloria e la venerazonie, Noi a nome del sacro Collegio dei cardinali, dei vescovi dell'orbe cattolico e di tutti i fedeli, umilmente e sommamente chiediamo, che in questa solennità della Concezione della BEATISSIMA VERGINE, siano conpiuti i voti comuni.

„Per cui mezzo l'augusta azione dell'inceruento Sacrifizio, in questo tempio sacro al Principe degli Apostoli, e in cosi solenne adunanza dell'amplissimo senato, di vescoci e di popolo, degnatevi, o BEATISSIMO PADRE, di alzare la vostra voce apostolica e pronunciare il dommatico decreto della IMMAYOLATA CONCEZIONE DI MARIA, pel quale saravvi gaudio in cielo, e sommamente esulterà il mondo."

A queste parole rispose il Pontefice che volontieri accoglieva la preghiera del Sacro Collegio, dell'episcopato e dei fedeli, e che per esaudirla era necessario invocare l'aiuto dello Spirito Santo. Onde fu intonato il Veni Creator. E questo inno improvvisamente udissi cantare non solo dai cantori della capella pontificia; ma da tutto il popolo accorso in tanta moltitudine. Ognuno animato della fede la più ardente e dall'amore inverso la Donna, cui tutte le genti chiamano beata, invocava da Dio lume al Sommo Pontefice vicino a pronunciare dalla Cattedra di Pietro una sentenza, a cui riverenti tutti i fedeli cattolici per quanto distanti per luoghi, e diversi per leggi, per lingua e per costumi, avrebbero immediatemente chinata la fronte.

Dopo il canto dell' Inno Sua Santita' a mezzo un profondo silenzio lesse ad alta voce

il Decreto, e con tale commozione, che spesso ne dovette per istanti tenere sospesa la lettura: e col Pontefice era commosso chiunque assisteva a quel grande atto.
Nel Decreto il Sommo Pontefice ha solennemente definito;

Essere domma di fede, che la Beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare privilegio e grazia di Dio, in virtù dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore dell' uman genere, fu presservata immune da ogni macchia della colpa originale.

Ecco la solenne definizione dommatica, per la quale si erano fatte tante previ alla Sede Apostolica, fu interrogate tutto l'episcopato cattolico: la solenne definicione, che tanti vescovi accorsi in Roma per udirla pienti di gioia annuncieranno ai loro fedeli nel far ritorno alle proprie diocesi.

Letto il Decreto Sua Emza il Signor Cardinale Decano ritorô ai piedi del trono, ringraziando il SANTO PADRE di avere colla sua apostolica autorità definito il dogma della Immacolata Concezione, e pregandolo a volersi degnare di rendere pubblica la Bolla intorno a questa dommatica definizone. Indi presentaronsi anche i Pronotari apostolici, e il promotore della Fede Monsignore Frattini, come avvocato concistoriale, fece istanza che fosse redatto l'istromento di questo solenne atto. SUA SANTITA' dieda la sua annuenza, e il decano dei protonotari apostolici disse che si sarebbe regato.

Intanto il cannone del forte S. Angelo annunciô a tutta la città la promulgazione del Decreto, e co' suoi ripetuti colpi parea che volesse far giungere anche ai lontani un si grande avvenimento. Tutte le campane delle torri di Roma cominciarono a suonare e festa, ed i cittadini ad ornare a segno di vera esultanza le finestre e le loggie delle case con arazzi e damaschi.

Terminata la messa pontificale, alla quale in distinte tribune assistettero S.A.R. la Principessa di Sassonia, l'Eccmo Corpo diplomatico, l'ufficialità dell'armata francese di occupazione, in luogo apposito il Segretario ed i Consultori speciali della Congregazione straordinaria dell' Immacolata Concezione, e in fine tale moltitudine, che una maggiore da molti lustri non fù vista mai nel più vasto tempio del mondo, fù cantato l'Inno ambrosiano in rendimento di grazia alternato con universale commozione dal Pontefice unitamente ai cardinali, agli arcivescovi e vescovi, e dal popolo. Il SANTO PADRE poi in sedia gestatoria portossi processionalmente alla cappella di Sisto IV. detta comunemente de Coro del Rmo Capitolo Vaticano, e vi fece la solenne incoronazione con corona d'oro tempestata di pietre preziose dell'immagine della Vergine reappresentante la Concezione. Indi passato alla cappella della Pietà per deporre gli abitipontificali, e là accolte parole di ringraziamento dal Rmo P. Generale del' Ordine dei Minori Osservanti e dei Riformati per avere definito intorno alla Concezione della Vergina ciô che i Padri Francescani hanno sempre insegnato, fece ritorno ne' suoi appartamenti.

Alla sera di si gloriosa solennità Roma presentô un grande spettacolo nella brillantissima illuminazione di ogni casa, dal palagio del ricco al tugurio del poverello. Per cura dell' Eccmo Municipio Romano fu illuminata la Cupola Vaticana, i palazzi del Campidoglio, ove due orchestre suonarono fino ad ora tarda applauditi pezzi di musica di valenti Maestro, e nella sala dei conservatoria per cura del municipio istello fuvvi ad onore della Concezione un' accademia, dove l'Emo e Rmo Sig. Cardinale Viseman lesse un eloquentissimo descorso, alla presenza di un numeroso concorso di cardinali, di vercovi prelati e di altri distinti personaggi.

Roma in questosi solenne ha date non dubbie prove di grande esultanza, quindi quanta sia la sua divozione inverso la Santissima Vergine: ed i vescovi nel fare ritorno alle loro sedi, e nello annunciare ai loro fedeli ciô che hanno udito dall' Oracolo del Vaticano, potranno far conoscere ancora quanto si onori nella capitale del mondo cattolico, la Vergine; patronne dire, se Roma fu emula di Efeso. E la storia della Chiesa segnerà il giorno 8 Dicembre 1854 come fra i più memorandi,

perchê della cattedra della Verità un nuovo trionfo riceveva la gran Madre del Salvatore del Mondo." [44])

In einem, in deutscher Sprache abgefaßten Bericht an das bayerische Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern legt Riederer den Text der Ansprache Papst Pius IX. vom Geheimen Konsistorium vor, wobei er noch einmal auf die Anspielungen über die piemontesischen Angelegenheiten aufmerksam macht[45]). In seinem Bericht vom 31. Dezember nimmt der bayerische Geschäftsträger abschließend zu dem Ereignis vom 8. Dezember Stellung. Er trägt die ihm bekanntgewordenen Einzelheiten der Beratungen nach:

„In meinen politischen Berichten über die dogmatische Definierung der Unbefleckten Empfängnis habe ich davon Abstand genommen, über den dogmatischen Teil zu sprechen, da dieser eine innere Angelegenheit der Katholischen Kirche ist.

Seitdem habe ich über die letzte Versammlung der Bischöfe einiges erfahren, was ich wiedergeben zu müssen glaube, ohne indessen den oben angedeuteten Standpunkt zu verlassen. Ein — irischer — Bischof hat nicht nur die Redaktion der Bulle angegriffen, sondern sogar das Dogma, das im Falle seiner Annahme der Kirche nichts Gutes bringen, ihr vielmehr Gegner schaffen könne, denen die Priester schwer zu widerlegende Argumente geliefert hätten.

Bei dieser Gelegenheit ergriff der Bischof von Brügge das Wort, um seine Kollegen zu bewegen, Mäßigkeit zu üben und ihnen darzutun, wieviel ein nicht einstimmig gefaßter Beschluß hier der römisch-katholischen Religion schaden würde. Dieser Prälat soll mit solcher Beredsamkeit gesprochen haben, daß die Opposition verstummte und der Kardinal Brunelli, der Vorsitzende der Versammlung, sich dies zunutze gemacht habe, um die ganze Erörterung für beendet zu erklären.

Mehrere Prälaten hätten die Bulle über die unbefleckte Empfängnis gerne mit sich genommen, um das Werk bei ihrer Rückkehr in ihre Diözesen zu zeigen, dessentwegen sie nach Rom gerufen worden waren, aber der Hl. Vater beabsichtigt, sie erst im nächsten Monat zu veröffentlichen, — wenngleich ich nichts davon gehört habe, daß die Kardinäle oder die Römische Kommission eine redaktionelle Änderung erbeten hätten[46]). Ich glaube im Gegenteil, daß man keine Änderung vornehmen wird. Sollte man mit Rücksicht auf diejenigen, die denken, daß sich die Kirchenhäupter zur Arbeit an dieser dogmatischen Definierung hätten im Konzil versammeln müssen, dies aber nur eine von Angesicht zu Angesicht wiederholte Beantwortung der vom Papst an das ganze Episkopat bereits zuvor gerichteten und einzeln und schriftlich beantworteten Fragen sei, zugegeben haben, daß man daher auf ein Konzil verzichten könne? Ich wage nicht, diese Frage zu bejahen. Wenn aber der Entschluß so gefaßt wurde, so hat er seine Bedeutung, weil man ja behauptet, der Kardinal Fornari[47]) habe diese ganze Arbeit für die Unbefleckte Empfängnis nur vorbereitet, um den Gallikanern dadurch einen Schlag zu versetzen, daß er den Papst dazu brachte, ein Dogma „ex cathedra" zu verkünden.

Die Bischöfe haben auf ihrer letzten Versammlung auch erklärt, daß die Unbefleckte Empfängnis als ein sekundäres Dogma angesehen werden müsse, d. h. nicht den Dogmen zugerechnet werden könne, die für das Seelenheil notwendig[48]) sind. Daher hat man hier mit Erstaunen die telegraphische Depesche bemerkt, die „das Univer-

---

44) Beilage zu: B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle. Ber. Nr. 121 v. 16. Dez. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22.

45) Vgl. Schmidlin a.a.O. S. 66—70.

46) Pius IX., Litterae Apostolicae „Ineffabilis Deus". Gegeben zu Rom am 8. Dezember 1854. Gedruckt bei: Graber a.a.O. S. 14—28.

47) Msgr. Rafael Fornari ist als Nuntius in Paris am 30. September 1830 zum Kardinal erhoben und anschließend an die Kurie berufen worden. Vgl. Schmidlin a.a.O. S. 301.

48) Die theologische Fragwürdigkeit der von Riederer geäußerten Auffassung ist hier nicht zu untersuchen. Der Begriff „sekundäres Dogma" ist eine Erfindung Riederers. Vgl. Pohl, Schmaus und: Brinktine, J., Einleitung in die Dogmatik. 1951.

sum“ [49]) sich von Rom hat schicken lassen und in der es heißt, daß die Unbefleckte Empfängnis zum Glaubenssatz der Kirche erklärt werde und jeder, der dies bestreite, ein Ketzer sei.

Wie dem auch sei, scheint sich aus dem, was man jetzt hört, zu ergeben, daß der Hl. Stuhl aus dem gleichen Gedanken wie der genannte Bischof heraus Anlaß hat, eine Verwirrung der von ihm einberufenen Versammlung zu befürchten; und es scheint, daß trotz der Mühe, die aufgewendet wurde, um eine Art Begeisterung hervorzurufen, man mit der eher gleichgültigen Haltung unzufrieden ist, mit der das italienische Volk das neue Dogma aufgenommen hat“ [50]).

Die Berichte Riederers sind — sieht man von dem „theologischen Ausflug“ im letzten Brief ab — unproblematisch. Die Bemühungen, die Bedeutung und die Verbindlichkeiten des definierten Dogmas über die Unbefleckte Empfängnis der Allerseligsten Jungfrau Maria anzuzweifeln und abzuschwächen, sind durch die dem Diplomaten opportun erscheinende Rücksichtnahme auf die religiöse Einstellung des königlichen Empfängers zu erklären. Im Vergleich mit den sehr umfangreichen und bedeutenden Berichten des bayerischen Gesandten über das Vatikanische Konzil[51]) erweist sich vor allem der unpolitische Charakter der Meldungen Riederers nach München. Weder König Max II. noch Staatsminister von der Pfordten sahen in der Dogmadefinition ein ihre Kirchenpolitik berührendes Ereignis. Diesem Umstand trug der bayerische Geschäftsträger in Rom Rechnung. Er tat noch mehr. Er machte den Versuch, zu beruhigen. Eine *andere Stimme Bayerns* dagegen feierte die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis als ein großes und erhebendes kirchliches Ereignis. Joseph Edmund Jörg[52]) schrieb in den von ihm nach dem Tode Guido Görres[53]) geleiteten „Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland“ in einer Rückschau auf das politisch bewegte Jahr 1854: „Der Heilige Geist, der bei der katholischen Kirche bleibt bis an das Ende der Zeiten, hat gerade das Jahr 1854 erwählt, um eine vielhundertjährige „Frage“ zu beantworten und der Lehre von der Mutter des Heilandes den Schlußstein einzufügen. Wäre dies Zufall, so müßte er unter solchen Umständen der wunderbarste genannt werden. Man braucht gar nicht Katholik zu sein, um das zu fühlen. Im Reiche Gottes aber gibt es aber keinen Zufall. Vielmehr hat der Herr in trüber Zeit gezeigt, daß es nur eine Macht auf Erden gibt, die in keiner Lage das Steuer verliert. Was an sie sich anklammert, gesundet und gedeiht, wie immer, so bis zur Stunde. Aber was an ihr hing, war seit langem nur mehr das Kleine und Stille in der Welt. Man wagte lange nicht mehr, wie unsere sinnigen Ahnen taten, die „Immaculata“ zu malen, wie sie alles Große und Laute rings um den Tabernakel mit ihrem weiten Mantel schützend bedeckt, der gewebt ist aus Glaube, gestickt mit Hoffnung und mit Liebe eingesäumt. Seitdem dieses Schutzdach verlassen ist, wuchs das Böse in Geist und Natur. Es mußte einmal den Höhepunkt erreichen, und die Ahnung lebt in Millionen Herzen, daß wir an diesem Punkte stehen“ [54]).

49) Universum. Jahrg. 1854. S. 843f.

50) B. Gesandtschaft am Hl. Stuhle. Ber. Nr. 131 v. 31. Dez. 1854. G.St.A.Mü. M.A. III. (Päpstl. Stuhl) Nr. 22.

51) Zu der umfangreichen Berichterstattung Graf Tauffkirchens vgl. „Register zu den Berichten der K. Gesandtschaft am Heiligen Stuhl des ökumenischen Conzil betreffend. 1869—1870. B. Gesandtschaft Päpstl. Stuhl. Nr. 814. G.St.A.Mü. Die Edition der Berichte Tauffkirchen ist vorbereitet.

52) Jörg, Joseph Edmund, geb. am 23. Dez. 1819 zu Immenstadt/Allgäu, gest. am 18. Nov. 1901 auf Burg Trausnitz/Landshut. 1852 Eintritt in den bayerischen Archivdienst und Übernahme der Redaktion der „Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland“. 1865—1881 Mitglied der B. Kammer der Abgeordneten. 1874—1879 Mitglied des Deutschen Reichstages. Vgl. Poll, Maria, Edmund Jörgs Kampf für eine christliche und großdeutsche Volks- und Staatsordnung. Paderborn 1936/Gollwitzer, Heinz, Josef Edmund Jörg. In: Zeitschr. f. bay. Landesgeschichte. Bd. 15. S. 148 ff.

53) Guido Görres starb am 14. Juli 1852. Vg. Just, Leo, Guido Görres. Neue Mitteilungsblätter des Rheinischen Kulturinstitutes. Heft 2. S. 16—18 / Köck, I., Guido Görres. Der Zwiebelturm. 7. Jahrg. S. 284—289.

54) Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland. Bd. 35. S. 1 f.

Das Werk Freuds und das ärztliche Denken des Frühchristentums[1)]

von Prof. Dr. Pedro Lain Entralgo, Madrid

Die bloße Formulierung meines Vortrages wird gewiß die verschiedensten geistigen Reaktionen hervorrufen. Nicht wenige Christen werden darin eine Blasphemie sehen. Ist es zulässig — so werden sie denken — das Werk Freuds, dem die antireligiösen Thesen der *Zukunft einer Illusion* zueigen sind, neben den Glauben und die Nächstenliebe unserer ersten Märtyrer zu stellen? Andere, objektivere, werden auch die geringsten Zusammenhänge zwischen einer Doktrin, die durch die Behandlung von Neurotikern entstanden ist, und den Glauben an die Göttlichkeit Jesu Christi und der Wahrheit seiner Lehre verneinen. Schließlich werden einige in dem Thema einen Versuch sehen, die ersten Dogmen des Christentums psychoanalytisch zu erklären.

Ich will im Laufe dieses Vortrages darlegen, daß die Beziehung zwischen dem Werk Freuds und dem frühen Christentum auf eine ganz andere Weise verstanden werden kann und muß. Dazu ist es zunächst notwendig, daß wir — wenn auch nur in kurzen Umrissen — auf die wahre geschichtliche Bedeutung der Psychoanalyse Freuds eingehen.

Der historische Sinn des Freudschen Werkes

Für einen Historiker, der frei von jedem Dogmatismus für oder gegen Freud ist, kann der Beitrag der Psychoanalyse zur Medizin in fünf Hauptpunkten zusammengefaßt werden:

1. Die Entdeckung *der unbedingten Notwendigkeit des Dialoges mit dem Kranken*, und zwar der Diagnose und der Behandlung seiner Krankheit wegen. Die Pathologie vor Freud war vorwiegend *visuell und taktil;* sogar die akustisch vernommenen Data — durch Perkussion und Auskultation — wurden auf sichtbare und tastbare Phänomene bezogen. Seit Freud ist die Pathologie zugleich visuell, taktil und *auditiv*, also Seins- und Lebensbereichen zugewandt, die zugänglich sind durch das vernommene Wort, durch Verstehen und Auslegung, aber nicht durch eine eidetische Schau. Ein „Komplex" kann gehört, aber nicht gesehen werden. Von hierher wird der grundsätzliche Unterschied der Auffassung Freuds und Charcots die Hysterie betreffend erklärlich. Die Hysterie war für Charcot immer *„Hysteria ex visu"*, auch wenn der große Kliniker sie unter dem Gesichtspunkt des unsichtbaren Mechanismus ihrer Symptome betrachtete. Für Freud war sie dagegen von Anfang an *„Hysteria ex auditu"*.

[1)] Wiedergabe eines Vortrags, den der Rektor der Universität Madrid in München hielt.

Damit ist gesagt, daß sich mit Freud der Sinn der Anamnese wandelt und ihre Grenze sich erweitert. Die Anamnese vor Freud sammelte lediglich Zeugen-Tatsachen: der Kranke erzählte dem Arzt irgend etwas, dessen passiver Zeuge er gewesen war: eine Kinderkrankheit, über Hüftschmerzen etc. Durch Freud wurde die Anamnese auslegbar (Auslegungsanamnese), und zwar in doppelter Hinsicht: der Kranke erzählt dem Arzt, wie er sein eigenes Leben versteht, und der Arzt seinerseits deutet das, was er von dem Kranken vernimmt. Solche Gespräche mit dem Kranken erschließen darüber hinaus Bereiche seines Innenlebens, die bis dahin durch den Arzt noch nicht erforscht waren, wie Lebenspläne, verborgene Gefühle und Erinnerungen etc.

Mehr noch, das Wort blieb nicht nur ein Hilfsmittel der diagnostischen Untersuchung, sondern es wurde therapeutisch wirksam. Freud führte als eine bedeutungs- und sinnvolle neue Möglichkeit die *Psychotherapie durch das Wort* in die Medizin ein.

2. Der diagnostische und therapeutische Wert der *Triebkomponente des Menschen*. Es soll jetzt nicht erörtert werden, ob die Libido als bloßer sexueller Trieb genommen werden muß oder nicht. Worauf es ankommt, ist, daß zwischen dem „Körper" und dem „denkenden Ich" im menschlichen Leben ein Seinsbereich erscheint, das bis dahin durch den Arzt kaum beachtet wurde: der Trieb. Sydenham hatte die Existenz eines unsichtbaren *homo interior* angenommen, konstituiert durch die *spiritus animales*, der funktionell zwischen dem sichtbaren Körper, dem *homo exterior*, und dem Geist eingeordnet ist. Corvisart schrieb seinerseits, daß zwischen dem *l'homme physique* und dem *l'homme moral* „ein Zusammenhang besteht, der für immer unseren Blicken entzogen ist". Wie auch immer die letzte psychologische, physische und metaphysische Interpretation der Libido sein mag, Freud hat gezeigt, daß dieser „Zusammenhang" durch die Empfindungen, Impulse und Triebe des Lebens konstituiert wird.

3. Die Entdeckung der Existenz und der Bedeutung *der verschiedenen Weisen des psychologischen Bewußtseins* für das Leben des Menschen. Es ist hier von sekundärer Bedeutung, daß eine dieser Bewußtseinsweisen das von Freud beschriebene „Unbewußte" oder „Unterbewußte" ist, oder daß man besser — wie von Schilder vorgeschlagen — von einer „Sphäre des Bewußtseins" sprechen sollte, oder von „hyponoia" und „hypobulia", wie Kretschmer es nennt. Wesentlich wichtiger ist der Hinweis darauf, daß die traditionelle Konzeption des psychologischen Bewußtseins ungenügend war, und zwar ebenso sehr durch die Gegebenheit der verschiedenen Bewußtseinsgrade, wie durch die reale Bedeutung der Bewußtseinsinhalte.

4. Ein entscheidender Beitrag zur Erkenntnis *der Wechselwirkung des animalischen Lebens und der vegetativen Bewegungen des Körpers*. Das Wissen darum ist so alt wie der Mensch selbst. Wann hat man zum Beispiel nicht gewußt, daß der Schrecken den Rhythmus des Pulses verändert? Dem Werk Freuds gebührt jedoch das Verdienst, zur wissenschaftlichen Erforschung dieses Problems überaus wirksam beigetragen zu haben.

5. Das Bemühen, *das Ereignis der Krankheit ist sinnvoll in das Leben des Kranken einzuordnen*. Für die traditionelle Pathologie war eine Krankheit ein unglücklicher und zufälliger Zwischenfall in dem gesunden und normalen Ablauf des Lebens, ein „Auswuchs" im Werden der Natur, wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist. Freud dagegen legte dar, daß in dem Bereich der Neurosen die Pathogra-

phie wesentlich zur Biographie des Kranken gehört. Von Freud kommt die heutige „biographische Pathologie".

Das sind in Grundzügen die Neuerungen, welche die Psychoanalyse der Geschichte der allgemeinen Medizin zugeführt hat. Ist es von ihnen her gesehen möglich, eine Beziehung zwischen dem psychoanalytischen Denken und dem frühen Christentum als gegeben anzuerkennen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch auf die Haltung des frühen Christentums gegenüber der Tatsache der Krankheit eingehen.

Das frühe Christentum und die Krankheit

Unser Ausgangspunkt ist ein geschichtliches Ereignis von großer Bedeutung: die Ausbreitung des Christentums im Hebräertum und in der hellenischen Welt des ersten und zweiten Jahrhunderts, die seine unmittelbare Berührung mit zwei vorherrschenden Konzeptionen bedingen, die die Krankheit betreffen: dem Naturalismus der Griechen und dem Personalismus der Semiten. Von Alkmaion von Kroton bis Galen — also von ihrem Anbeginn bis zu ihrem Ende — waren für die wissenschaftliche Medizin der Griechen zwei Grundideen maßgebend: die der *physis* im Allgemeinen, und die Auffassung des Menschen als eines eigenartigen Sprößling dieser *physis,* dem besondere Vermögen zueigen sind: die Sprache, die Möglichkeiten seiner spezifisch gegliederten Hand, der aufrechte Gang. Zu verweisen ist hier auf das Buch I der galenischen Schrift *de usu partium.*

Durch diese Auffassung des Menschen als Naturwesen wurde die Krankheit als rein natürlicher Prozeß gesehen, und gerade darin bestand der Ruhm der griechischen Medizin. Das entscheidende Fragment des Alkmaion und die hippokratischen Schriften *de prisca medicina, de morbo sacro, de aere, aquis et locis* und so viele andere betonen diese ursprüngliche Beziehung zwischen der hellenischen Nosologie und der alten *Physiologie.* Aber wenn der Mensch nur „Natur" ist, wie wird man dann das moralische Vergehen, die Sünde, deuten müssen? Der griechische Naturalismus, konsequent in sich selbst, sah in der Sünde nur eine Veränderung der menschlichen Natur; die enge Verwandtschaft zwischen Sünde und Krankheit ist offenbar.

Drei kleine Schriften Galens vermögen dies eindeutig zu belegen:

quod animi mores corporis temperamenta sequantur, de propriorum animi cuiusdam affectum dignotione et curatione und *de cuiuslibet animi peccatorum dignotione et medela.* „Die Menschen" — lehrt die erste dieser Schriften — „werden weder als Feinde noch als Freunde der Gerechtigkeit geboren; sie werden das eine oder andere durch die Eigenart der Säftemischung ihres Körpers" (c. 11). Für Galen ist zweifellos alles moralische Leben der Fürsorge des Arztes überlassen, und die Sünde kann wie die Krankheit zurückgeführt werden auf eine *diathesis parà physin,* auf eine „präternaturale Bereitschaft" der menschlichen Natur. Mit anderen Worten: der Sünder ist in Wirklichkeit ein Kranker.

Der radikale Personalismus der großen semitischen Kulturen — der assyrisch-babylonischen und der hebräischen — führte zu einer Doktrin, die der der Griechen vollkommen entgegengesetzt ist. Treu in ihrem Glauben an einen persönlichen Gott und dem ebenso persönlichen Verhältnis des Menschen zu ihm, wurde für die Semiten nicht die „Natur" des Menschen, sondern sein „Personsein", die Idee der persönlichen moralischen Verantwortung, das Fundament der Medizin. Wenn für die naturalistische Sehweise der Griechen ein Sünder im Grunde ein Kranker ist,

ein Mensch mit einer anormalen Säftemischung, dann ist für die rein personalistische Schweise der Semiten ein Kranker letzten Endes ein Sünder, dessen Strafe in der Krankheit, die er erleidet, besteht. Die ganze Struktur der assyrisch-babylonischen Medizin ist von dieser Grundüberzeugung gehalten. Wie gültig dieses Denken für das hebräische Volk war, zeigt die Frage, die die Jünger angesichts des Blindgeborenen an Jesus richteten: „Meister, wer hat gesündigt, der oder seine Eltern, daß er blindgeboren ist?" (Jo. IX, 2). Die Krankheit wird gedeutet als Heimsuchung und schmerzliche Folge der Sünde, die sich sogar von Geschlecht zu Geschlecht vererbt.

Wie verhält sich das werdende Christentum inmitten der beiden entgegengesetzten Konzeptionen der Krankheit? Das Studium der ersten christlichen Texte zeigt, daß auch in dieser Hinsicht das Christentum ein tiefgreifendes *Neuheitserlebnis* war, um es mit dem Ausdruck von Karl Prümm zu sagen. Ohne uns hier mit dem schwierigen philologischen, theologischen und anthropologischen Problem der Besessenheit von bösen und unreinen Geistern zu beschäftigen, wollen wir — um dieses *Neuheitserlebnis* zu erweisen — auf diejenigen Krankheiten eingehen, die das Evangelium eigens erwähnt.

Die Antwort, die Jesus angesichts des Blindgeborenen den Jüngern gab, ist von hoher Bedeutung: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, vielmehr sollen die Werke Gottes an ihm offenbar werden" (Jo. IX, 3). Wolf von Siebenthal hat bemerkt, daß Jesus mit seinen Worten zwei verschiedene Fragen aufwirft: die nach der *Ursache* der Krankheit und die Frage nach ihrem *Sinn*, oder, wie man im philosophischen Sprachgebrauch sagt, die Frage nach der „Wirkursache" und nach der „Endursache" der Krankheit. Von dem Gesichtspunkt der Wirkursache ist die physische Krankheit *keine* Folge der Sünde; aber von dem Gesichtspunkt der Endursache, vom letzten Sinn der menschlichen Existenz her, *ist* sie es, damit durch den Kranken die Werke Gottes, hier das Wunder, offenbar werden. Der Mensch kann krank werden, ohne je das moralische Gesetz zu verletzen. Der arme Lazarus, ein Gerechter, ist voll von Geschwüren, die die Hunde belecken (Luc. XVI, 21), und viele der Krankheiten, die Jesus heilt (die Heilung der verdorrten Hand, die Frau mit Blutfluß, der Knecht des Hauptmanns, die Schwiegermutter des Petrus), werden erwähnt, ohne daß eine kausale Beziehung zwischen der Sünde und dem physischen Leiden angedeutet würde. Die Überzeugungskraft dieses *argumentum ex silentio*, zusammen mit dem großen Gewicht, die die angeführten Worte des heiligen Johannes haben, sprechen dafür, daß für Jesus die menschliche Krankheit *keine* Folge der Sünde als ihrer Wirkursache *sein kann*.

Spricht Jesus gelegentlich davon, daß die physische Krankheit den Sünden des Kranken zuzuschreiben ist? Männer wie Siebenthal und Greeve, die das grundsätzlich verneinen, räumen jedoch ein, daß man in zwei Fällen davon sprechen könne: bei der Heilung des Gelähmten von Kapharnaum und bei der Heilung des Kranken am Teich Bethesda. Meiner Meinung nach jedoch deutet in beiden Fällen nichts darauf hin, das diese Annahme bestätigen könnte. Im Falle des Gelähmten von Kapharnaum greift Jesus zweimal ein: zuerst vergibt er ihm seine Sünden, und dann heilt er seine Krankheit. Nicht die bloße Vergebung der Sünden heilt den Kranken, sondern eine *zweite und neue* wundertätige Handlung Jesu. (Math. IX, 1—6; Mark. II, 1—12; Luk. V, 17—26). Wenn er hätte zeigen wollen, daß die Sünden des Gelähmten die Ursache seines Leidens waren, dann wäre der Kranke durch die wunderbare Absolution seiner Sünden auf eine unmittelbare und nicht mehr wunderbare Weise genesen. Aber so trug es sich nicht zu.

Um den Krüppel zu heilen, war ein zweites Wunder notwendig. Ebensowenig beweiskräftig ist der zweite Anlaß: die Heilung des Kranken am Teich Bethesda. Jesus heilt ihn, ohne daß er ihm vorher die Sünden vergeben hätte, und erst später sagt er, als er ihn im Tempel wiedertrifft: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre" (Joh. V, 14). Wollte Jesus mit diesen Worten auf eine kausale Beziehung zwischen Sünde und Krankheit des Geheilten hindeuten? Es scheint nicht, daß diese Auslegung unter den verschiedenen möglichen die überzeugendste ist.

Meiner Auffasung nach verhalten sich die Evangelien gegenüber dem Problem der wirklichen Ursachen der menschlichen Krankheit *immer* negativ oder — wenn man will — äußerst zurückhaltend. Man kann sagen, daß Jesus diese Frage den Erfahrungen, den Überlegungen und dem Meinungsaustausch der Menschen überlassen wollte, wenigstens was die nosogenetische Macht der Sünde und die Beziehung zwischen dem moralischen Vergehen und dem physischen Leiden anbetrifft. Anders als die Strafe für eine Sünde, war für die ersten Christen die Krankheit wie eine Probe für den, der sie erleiden mußte, und sie war für diejenigen, die dem Kranken am nächsten waren, eine Gelegenheit zur Nächstenliebe. Eine Stelle aus dem Matthäus-Evangelium (Math. XXV, 39—40), ein eindeutiges Gebot des heiligen Paulus an die Thessalonicher (I Thes. V, 14) und des Apostel Jakobus in seinem Brief (V 14), weisen unmißverständlich darauf hin.

Hier jedoch beginnt das eigentliche Problem. Wie verwirklicht sich geschichtlich die in den Schriften des Neuen Testamentes hervortretende Einstellung gegenüber der Krankheit in der hellenischen Welt, in der sich das Christentum zuerst ausbreitet? Mit anderen Worten: wie stellten sich die ersten Christen zu der Tatsache der Krankheit ein?

In nicht weniger als sechs verschiedenen Motiven, die ineinander übergehen und sich gegenseitig durchdringen, spiegelt sich das Verhalten der ersten Christen hinsichtlich der Medizin: in der „medizinischen" Anschauung von Sünde und Buße; in der Annahme der galenischen Pathologie; in der Einführung einer zugleich psychischen und somatischen, also einer „integralen" Behandlung des Kranken; in der Ausarbeitung einer Theologie der Krankheit; in der Verbindung von streng religiösen, rituellen Handlungen, wie dem Gebet der Presbyter und der sakramentalen Ölung, mit der Behandlung des Kranken gemäß der *tékhne iatriké* der Griechen; und an sechster Stelle — *last but not least* — in der sozialen Verwirklichung der christlichen Einstellung zur Krankheit (die ärztliche Behandlung von hoffnungslosen und unheilbaren Fällen, der rein karitative Beistand, die Gründung des christlichen Krankenhauses). Auf die ersteren drei Motive wollen wir näher eingehen.

Das erste Motiv war die „medizinische" Anschauung von Sünde und Buße. Jesus hatte sich als Arzt gezeigt und den Menschen ihre Sünden vergeben. „Christus, unser Arzt" pflegten die ersten christlichen Apologeten zu sagen. Nach und nach wird diese medizinische Metapher wirksam, und in der Mitte des III. Jahrhunderts werden Sünde und Pönitenz offen behandelt, *wie wenn* jene eine Krankheit und der Sünder ein Kranker wäre. In zwei Schriften dieses Jahrhunderts, in der *Didascalia Apostolorum* und in *de lapsis* des Cyprian von Karthago wird diese geistige Haltung überaus deutlich, und findet in dem Werk Gregors von Nyssa ihren Höhepunkt. Der hellenisierte Geist Gregors versucht die psychologische Wirklichkeit der Sünde — oder die Seele des Sünders — gemäß den Lehren Platos und Galens zu verstehen. In der Sünde, der Krankheit der Seele, sind verschiedene

schädliche Einwirkungen am Werke, und für jede einzelne ist eine besondere Behandlung notwendig. Diese ist jedoch nur dann sinnvoll und wirksam, wenn der Behandelte — also der Büßer — sich so verhält, wie es der Charakter der zu behandelnden schädlichen Einwirkung erforderlich macht. Die platonische Lehre über die Struktur der Seele — ihre Unterscheidung in drei Betätigungsformen: in die vernünftige oder *logikon*, die begehrende oder *epithymetikon* und die mutvolle oder *thymoeidés* — diese Lehre dient jetzt als Grundlage für die psychologische Einordnung der Hauptsünden: als eine „hamartematotaxia", eine Entsprechung — *mutatis mutandis* — zur galenischen „nosotaxia".

Was geschah damals? Galen, getreu dem ausgeprägten griechischen Naturalismus, stellte die Sünden und Verfehlungen der Seele unter die Obhut des Arztes; die Sünde ist wie die Krankheit eine *diathesis parà physin* des menschlichen Seins. Der Christ Gregor von Nyssa konnte sich nicht gänzlich die Auffassung Galens zu eigen machen. Innerhalb der geistigen und übernatürlichen Ordnung hat die Sünde einen Grund (die Willensfreiheit des Sünders) und ein Subjekt der Verantwortlichkeit (den menschlichen Geist), die von rein geistiger, also im gewissen Sinne trans-physischer Eigenart sind. Wenn ihm daher zwar die Sicht des Christen verbietet, in der Sünde nur eine Krankheit zu sehen, so führt ihn doch andererseits seine hellenisierte Schweise dahin, den Sünder zu verstehen und zu behandeln, *als wäre er* ein Kranker. Das, was im Evangelium und in der apostolischen Zeit eine glückliche *Metapher* war, wurde nun durch hellenischen Einfluß eine *Analogie*, eine Beziehung *kat' analogian*, wie Aristotoles zu sagen lehrte.

Von größerer Bedeutung für die Geschichte der Medizin ist die Hinwendung zur galenischen Pathologie. Das frühe Christentum machte sich bald die pathologischen und therapeutischen Lehren Galens zu eigen. Zwar verbot dem Christen sein Glaube an die Schöpfung der Welt *ex nihilo*, die in der hellenischen Tradition wurzelnden Ideen des Arztes aus Pergamon aufzunehmen, nämlich seine „physiologische" Auffasung der Sünde und des moralischen Lebens, und die ewige Ursprünglichkeit der Natur und der Materie. Die gegen Moses gerichteten Worte in seiner Schrift *de usu partium* (XI, 14) genügten, um die Erben des Alten Testamentes aufmerksam zu machen und zu warnen. Aber das hinderte nicht daran, daß das pathologische und therapeutische Denken Galens unter den frühen Christen heimisch wurde. Eusebius von Cäsarea berichtet, daß eine Gemeinschaft von Christen um das Jahr 200 sich der aristotelischen Philosophie, der Geometrie des Euklid und der Naturwissenschaft widmet, und er fügt hinzu: „Galen mag von einigen unter ihnen sogar angebetet worden sein" *(Hist. eccl.* V, 1, 49 ff.). Die glühende Feindschaft Tatian des Assyrers und Tertullians gegen die griechische Medizin war für die christliche Welt nicht charakteristisch: eine bedeutend größere Wirkung ging von Origenes, Clemens von Alexandrien und Gregor von Nyssa aus. In seiner Schrift *contra Celsum* lehrt Origenes, daß „nur derjenige in der Heilkunst tüchtig wird, der die verschiedenen Schulen studiert und nach sorgfältiger Prüfung unter den vielen Schulen an die beste sich anschließt" (III, 13); und beeinflußt von dem griechischen Naturalismus schreibt er: „In der Macht, Kranke zu heilen, offenbart sich an sich nicht etwas Göttliches" im christlichen Sinne dieses Wortes, und fügt hinzu: „sie ist eine Sache, die nicht bloß den Rechtschaffenen, sondern auch den Gottlosen zu Teil wird" (III, 25). Die siegreiche Behauptung des Galenismus in der christlichen Welt war seit der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts außer Zweifel.

Als drittes Motiv nannten wir die Einführung einer „integralen" oder „ganz-

heitlichen" Behandlung des Kranken, einer Behandlung, die gleichzeitig Körper (durch Medikamente, chirurgische Eingriffe) und Geist (durch Worte des Trostes und der Erbauung) einbegriff. Zwar finden wir bereits bei Plato — ich beziehe mich auf einen sinnreichen berühmten Abschnitt seines *Charmides* — die Lobpreisung der Behandlung der Seele durch *logoi kaloi* oder „schöne Reden" (*Charm.* 157 a); aber es scheint nicht, daß diese flüchtige Anregung zur Psychotherapie durch das Wort durch die Ärzte des vorchristlichen Griechenland nutzbar gemacht worden wäre. Ganz anders ist die Therapie der christlichen Ärzte im hellenistischen Orient entstanden. Als Eusebius von Cäsarea von dem Arzt Theodotos von Laodicea spricht, sagt er: „In der Heilkunst des menschlichen Körpers behauptete er den ersten Rang; aber in der Seelenheilkunde kam ihm niemand gleich" (*Hist. eccl.* VII, 32, 23). Basilius von Kappadozien schreibt seinem Arzt Eustacius: „Durch Dich wird die Wissenschaft zweihändig und erweitert die Grenzen der Fürsorge für den Menschen, denn Du beschränkst die Wohltaten der Heilkunst nicht auf den Körper, sondern Du gedenkst auch der Genesung des Geistes" (*Epist.* 189). Derselbe Sinn spricht aus den Abschnitten, in denen Clemens von Alexandrien die „heilende" Wirkung des Wortes Christus — Wort oder *Logos* des Vaters — an Körper und Seele des Kranken rühmt (*Paedag.*, I, passim). Diese wertvollen Texte geben uns ein klares Bild von den therapeutischen Maßnahmen der ersten christlichen Ärzte: durch die Anwendung von Medikamenten bemühten sie sich um die Gesundung des Körpers des Kranken, und durch Worte des Trostes — eine christliche Version der *logoi kaloi* des Plato — erhellten sie in der Seele des Patienten den Sinn der Beziehung zwischen seinem Leiden und seinem Glauben und erreichten so oft eine vollkommene Genesung von der Krankheit. Die *tékhne iatriké* oder *ars medica* der Griechen erfaßte und heilte den ganzen Menschen, als sie, durch das Verhalten und das Wort des christlichen Therapeuten, zugleich *tékhne agapetiké* oder *ars caritativa* wurde.

Durch das, was wir bisher erörtert haben, ist es uns möglich, die verschiedenen Gesichtspunkte des frühen Christentums hinsichtlich der Medizin zu übersehen und zu verstehen. Trotz des schwerwiegenden Einflusses der hellenischen und jüdischen Tradition begannen die Christen, geleitet durch Geist und Wort des Neuen Testamentes, die Sünde sorgsam von der Krankheit zu unterscheiden. Der erste Grund der *Sünde* und ihr letzter entscheidender Anstoß weist zurück in das Wesensinnere der „Person", in die „geistige Struktur" des Sünders. Kant würde von einer Verkehrung des *homo noumenon* sprechen. Die *Krankheit* befällt und versehrt dagegen die „Natur" des Kranken, den *homo phaenomenon*, und sie ist eher die Gelegenheit zu einem geistigen Verdienst als ein Zeichen der Unreinheit. Trotz der Deformation des Körpers — sagt Gregor von Nyssa über die Leprakranken — offenbart sich auch in ihnen das Ebenbild Gottes. (*de paup. am.*, 2)

Aber dieser wesentliche Unterschied zwischen Sünde und Krankheit bedeutet nicht, daß sie vollkommen unabhängig voneinander sind. Im Gegenteil besteht zwischen ihnen eine zugleich analogische und genetische Beziehung. Die medizinische Auffassung der Sünde ist die Voraussetzung für die *analogische* Beziehung zwischen Krankheit und Sünde. Die *genetische* Beziehung zeigt sich in zwei Formen: die Sünde kann zur Ursache der Krankheit werden, indem sie die psychophysische Harmonie des Menschen stört — so kann die Gefräßigkeit, wie Anastasius von Sinai sagt, Rheumatismus erzeugen (*Quaest.*, 94) —, und die Krankheit kann zur Ursache der Sünde werden, wenn der Kranke es nur vermag, die Krankheit in Zorn, Haß oder Verzweiflung zu ertragen.

Aber hier bleibt das Christentum nicht stehen. Der christliche Arzt, geleitet durch das ihm vor Augen stehende Bild des Menschen, wird immer auf zweifache Weise versuchen, die psychophysische *diathesis* des Kranken zu beeinflussen: durch die Heilmittel der *tékhne iatriké*, wie dies die hellenische Medizin von Hippokrates bis Galen gelehrt hatte, und durch Worte des Trostes, der Aufmunterung und der Erbauung. So gelang es ihm, den Gegensatz zwischen dem einseitigen Naturalismus der Griechen und dem übertriebenen Personalismus der Semiten zu überwinden, und es wurde eine wirkliche „anthropologische Pathologie" möglich. Aber nur möglich. Um eine solche Möglichkeit gänzlich zu verwirklichen, war eine allseitige, zugleich systematische, methodische und therapeutische Ausbildung notwendig. Durch den überwältigenden Sieg eines zu sehr am Wort haftenden und engen Galenismus in Byzanz, im Islam — und daher auch im Europa des Mittelalters — wurde diese Möglichkeit zunichte und zwar bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, als dann Janet, Breuer und Freud damit begannen, stundenlange Gespräche mit ihren hysterischen Patienten zu führen.

FREUD UND DAS FRÜHE CHRISTENTUM

Die bisherigen Darlegungen erlauben uns, folgenden Schluß zu ziehen: Freud hat die nicht offen zu Tage liegende Daseinsberechtigung des Personalismus, der die Grundlage der semitischen Medizin war, erkannt und hat, ohne daß dies von ihm beabsichtigt worden wäre, einige der Möglichkeiten, die das frühe Christentum den geistigen Voraussetzungen und dem Schaffen des Arztes bot, verwirklicht. Viele der orthodoxen Anhänger Freuds verübeln es vielleicht, wenn ein Historiker seinen Meister mit den *azu*, *baru*, *shabru* und *ashipu* der Assyrer in Verbindung bringt, oder etwa mit den Gedankengängen der alexandrinischen und kappadozischen Väter. Erlauben Sie mir noch eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte: Die Semiten nahmen eine wesentliche Beziehung zwischen Krankheit und Sünde an: für sie wäre die Krankheit der Strafvollzug für eine von dem Kranken begangene Sünde. Dieses wird von der Psychoanalyse nicht behauptet: Wie alle wissen, betonte Freud des öfteren seine Nähe zum traditionellen Naturalismus des Okzidents. Aber es ist bekannt, daß die psychoanalytischen Forschungen das Vorhandensein einer häufig wiederkehrenden, ja, einer fast ständigen Beziehung zwischen den „physischen" oder „psychosomatischen" Schäden der Neurose und den „Schuldgefühlen" des Neurotikers entdeckt hat. Im Hintergrunde eines jeden neurotischen Leidens melden sich die moralischen Anschauungen des Kranken. In dem Bereich der Neurose — und in jeder Krankheit, die „neurotisch" bedingt ist, bezeugt sich daher die verborgene Daseinsberechtigung der alten semitischen Nosologie. Freud wußte sie für die „okzidentale" Medizin wiederzuerobern.

Der assyrische Priesterarzt begann seine Behandlung damit, daß er sich innerhalb des Ritus mit Fragen an den Kranken wandte, die sich auf die moralische Verfassung und das Gedächtnis des Kranken richteten; wir würden heute von einer „Beichte" sprechen. Einige christliche Ärzte — man erinnere sich an die Ausführungen über Theodotos von Laodicea und Eustacius, den Arzt von Basilius — nahmen dann die Praxis des semitischen Altertums auf einer höheren Ebene wieder auf. Mit seinen Gesprächen vor dem *Chaiselongue* seiner Patienten bewies dann Freud wissenschaftlich den zwar in sich begrenzten, aber tiefen Sinn jener alten mesopotamischen Zeremonien.

Dies ist es jedoch nicht allein. Auch wenn in der frühchristlichen Denkweise sorgfältig zwischen Krankheit und Sünde unterschieden wurde, so hatte man doch

eine wenn auch unbestimmte Vorstellung von den analogischen und genetischen Zusammenhängen zwischen Krankheit und Sünde des Menschen, und so führte man eine zwiefache, sich gegenseitig ergänzende „Heilpraxis" ein: die des Psychagogen oder Seelsorgers, der darum besorgt war, daß die Leidenschaften, durch die die menschliche *physis* Schaden erleiden konnte, sich innerhalb des rechten Maßes hielten; und die des Arztes, der seinerseits über die schädlichen Einwirkungen der physischen Krankheit und der damit gegebenen Gefährdung für das moralische Leben wachte. Diese zweifache therapeutische Verhaltungsweise hatte ein und dieselbe Grundlage und war sinnvol miteinander verbunden. Die Grundlage war die Glaubensgemeinschaft des Psychagogen, des Arztes und des Patienten. In einer solchen Gemeinschaft, die entweder bereits bestand oder durch die Bekehrung des einen oder anderen geschaffen wurde, wirkten Seelsorger und Arzt zusammen. Die zur inneren Stärkung und Aufrichtung dienende Erbauung war der gemeinsame Sinn. Die Worte des Psychagogen und des Arztes — oder die des Psychagogen allein, wenn er in sich beide Aufgaben vereinigte — festigten im Innern des Patienten den religiösen Glauben und erhellten den inneren Zusammenhang und den anthropologischen Sinn der verschiedenen Regungen des Geistes. Die Lehre des Sokrates im *Charmides* über die Anwendung der „schönen Reden" wurde so christliche Wirklichkeit.

Ist nicht von hierher gesehen das Verfahren Freuds eine säkularisierte, wissenschaftliche und — *sit venia verbo* — libidonisierte, durch die Libido gefärbte Version der alten christlichen Praxis? Eine psychoanalytische Behandlung erfordert die vorgängige Vertrautheit der Seele des Patienten mit den anthropologischen Grundsätzen der Freud'schen Lehren; anders ist ein *rapport* und eine Heilung nicht möglich. Mit dieser inneren Bereitschaft des Kranken als Grundlage versucht der Psychotherapeut, wie der frühchristliche Psychagoge, den Neurotiker über die innere Struktur seines Leidens, über dessen verborgenen Sinn innerhalb des Lebens des Kranken aufzuklären. Zweifellos hat Freud, ohne es zu wissen und zu wollen, eine der vergessenen Möglichkeiten, die das Christentum dem Arzt darbot, zu neuem Leben erweckt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der heilige Paulus heute sein berühmtes *oportet haereses esse* wiederholen würde. Mindestens, wenn die Christen fähig sind, den Weg, den Freud in so genialer und umstürzender Weise angebahnt hat, mit christlichen Schritten zu beschreiten.

Ich bin an das Ende meiner Ausführungen gekommen. Es ist sicher, daß Anthropologen, Philosophen und Theologen noch Bedeutendes und Entscheidendes dazu sagen könnten. Sie würden in mir einen aufmerksamen Zuhörer finden. Als Medizinhistoriker habe ich mich darauf beschränken müssen, rückblickend einen Teil von dem, was uns die Vergangenheit lehrt, offen und schlicht zu vermitteln.

BIBLIOGRAPHIE

Fenner, Fr.	*Die Krankheit im Neuen Testament.* Leipzig 1930.
Freud, S.	*Obras completas.* Madrid 1948.
Greeve, H.	*Krankheit und Heilung nach dem Neuen Testament.* Stuttgart 1948.
Harnack, Ad.	*Mediznisches aus der ältesten Kirchengeschichte.* Leipzig 1892.
Janini, J.	„La penitencia medicinal desde la *Didascalia Apostolorum* a San Gregorio de Nisa." *Revista Espanola de Teologia,* VII, 1947, 337—362.
„	*La Antropologia y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa.* Madrid 1946.
Lain Entralgo, P.	*Estudios de Historia de la Medicina y Antropologia Médica.* Madrid 1943.
„ „ „	*La historia clinica.* Madrid 1950.
„ „ „	*Introduccion historica al estudio de la patologia psicosomatica.* Madrid 1950.
Migne	*Patrologia Graeca.*
„	*Patrologia Latina.*
Prümm, K.	*Christentum als Neuheitserlebnis.* Freiburg i. Br. 1939.
Schwarz, O.	*Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome.* Wien 1925.
v. Siebenthal, W.	*Krankheit als Folge der Sünde.* Hannover 1950.

Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung
Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach

Von W. E. Gößmann, München

Bei einer Neubesinnung auf das Wesen der Ehe, wie sie in heutiger Zeit notwendig geworden ist, führt ein Rückgriff auf die christliche Tradition in ihren weniger bekannten Zweigen zu wichtigen Ergebnissen. Über die heute vielfach verschütteten Möglichkeiten einer als Sakrament voll gelebten christlichen Ehe gibt nicht nur die Theologie des Ehesakramentes bei Hugo von St. Viktor Aufschluß, sondern auch die epische Dichtung Wolframs von Eschenbach, die eine Spiegelung ganzheitlich christlichen Lebens ist.

Nach Hugo von St. Viktor haben alle Sakramente post peccatum und propter peccatum ihren Ursprung genommen und sind daher remedium. Allein die Ehe wird von ihm bereits vor dem Sündenfall angesetzt und hat deshalb neben ihrer heilenden Funktion, die sie mit allen Sakramenten teilt, auch eine schöpfungsmäßige Bestimmtheit[1]). Gemäß seinem noch weiter gefaßten Sakramentenbegriff kann Hugo innerhalb der Ehe zweimal von einem sacramentum sprechen. Er unterscheidet zwischen dem sacramentum der Ehe als Gemeinschaft von Mann und Frau und dem sacramentum der leiblichen Vereinigung. Ersteres betrachtet er als reinen Liebesbund und sieht es als Abbild des Verhältnisses von Gott und Seele, womit die personale Begegnung von Gott und Mensch gemeint ist[2]); letzteres ist für ihn das Abbild der Leibeseinheit Christus - Kirche. Das Sakrament der Ehe beginnt nach Hugo mit dem ehelichen Konsens und ist als solches vollständig auch ohne das Sakrament der leiblichen Vereinigung. Die Christus-Kirche-Abbildlichkeit besitzt eine solche Ehe nicht, sie ist aber als echter Liebesbund wegen ihrer unmittelbaren Gottbeziehung ein vollständiges Sakrament. Innerhalb dieser doppelten Sakramentalität der Ehe hat die erstere, die das Verhältnis von Gott und Mensch abbildet, nach Hugo eine höhere Würde. Dies führt zu der Konsequenz, daß er die Ehe ohne den ehelichen Akt und damit ohne den Kindersegen in gewisser Weise als vollkommen ansehen kann. Es besteht also in seiner Ehelehre eine Zweigleisigkeit, die darauf drängt, in einer umfassenden Einheit überwunden zu werden. Daß Hugo die eheliche Leibeseinheit, auf die er die Christus-Kirche-Abbildlichkeit beschränkt, an Würde hinter der ehelichen Gemeinschaft als Liebesbund zurücktreten läßt, hängt zusammen mit der traditionellen Konkupiszenzlehre.

---

1) De Sacr. II, 11, PL 176, 479. Dieser Gedanke stammt zwar aus einer der Quellen Hugos von St. Viktor, dem Ehetraktat Cum omnia sacramenta . . . aus der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, aber er entspricht ganz der Theologie Hugos, so daß er mehr ist als ein anonymes Zitat. Zur Quellenlage vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor, Scholastik 19—24 (1944 bis 1949) 246—252; Derselbe, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 33, Münster 1936, 35—38.

2) Es läßt sich an mehreren Stellen bei Hugo nachweisen, daß er anima und persona fast identisch sieht.

Die Aussagen Hugos von St. Viktor über die Konkupiszenz, wie sie sich in seinem Ehetraktat finden, stehen im Einflußbereich der augustinischen Tradition, nach welcher zwischen der in libido geschehenden menschlichen Zeugung und der Übertragung der Erbschuld ein kausaler Zusammenhang besteht[3]). Dabei ist libido mit Konkupiszenz gleichgesetzt. Diese einseitige Belastung des Leiblichen mit der als Konkupiszenz beschriebenen Erbsündenfolge hat in der christlichen Vergangenheit vielfach zu einer falschen Sicht der ehelichen Leibeseinheit geführt[4]). Auch bei Hugo von St. Viktor ist es nicht letztlich gelungen, eine einheitliche Deutung der ehelichen Vereinigung zu geben. Einerseits sieht er in ihr die Konkupiszenz am Werke, die ein malum ist und bleibt, andererseits geschieht gerade hier im Abbild das Geheimnis von Christus und Kirche. Durch seine Zweigleisigkeit in der Eheauffassung, bei welcher die Christus-Kirche-Abbildlichkeit ganz auf die eheliche Leibeseinheit verwiesen ist, hat Hugo nicht nur das Problem der Konsens- und Kopulatheorie, sondern auch das der Konkupiszenz auf die Spitze getrieben. Weil er zwischen der Konkupiszenz und dem Christus-Kirche-Geheimnis keine letzte Vereinbarkeit findet, scheint Hugo geneigt zu sein, nur der Paradiesehe die volle Abbildlichkeit der künftigen Leibeseinheit Christus - Kirche zuzusprechen.

Der weitaus größere Teil der Aussagen Hugos über die eheliche Liebe bezieht sich zunächst auf die Ehe als Liebesbund. Hier scheint eine stärkere Unmittelbarkeit der Gottbeziehung vorzuliegen als bei der Christus-Kirche-Abbildlichkeit. Die zwischen Mann und Frau frei werdende Liebe wird von Hugo gleichgesetzt mit Gnade[5]). Hugo spricht an dieser Stelle aus der Welt seiner mystischen Theologie, wo hinter der personalen Begegnung von Gott und Mensch die Kirche zurücktritt. Die als die innere Seite der ehelichen Liebe beschriebene Gnade (res sacramenti) ist wie bei Hugo überhaupt als der personale Spiritus Dei verstanden. Liebe und Gnade in der Ehe sind also die Ermöglichung der bleibenden Begegnung zwischen Mann und Frau, sowie beider mit Gott. Was die Ehe als Liebesbund konstituiert, ist die habituelle Ausrichtung auf Gott.

In Hugos Ehetraktat in seinem Hauptwerk De Sacramentis Christianae Fidei sucht man vergebens nach einer Verknüpfung zwischen dem von der Ehe als Liebesbund Ausgesagten und der Deutung der Ehe als Leibeseinheit. Diese Verknüpfung findet sich aber in der Hauptquelle zum Ehetraktat von De Sacramentis, in Hugos eigener Schrift: Epistola de Beatae Mariae Virginitate[6]). Hier behandelt Hugo nicht nur das Sakrament der Ehe in seiner zwiefachen Wirklichkeit unverbunden nebeneinander, sondern in gegenseitiger Durchdringung. Dieser Abschnitt ist aber nicht in den Ehetraktat von De Sacramentis aufgenommen worden, er steht vielmehr in diesem Werke am Anfang der Christologie, um die Empfängnis Christi in Analogie zur allgemein menschlichen Empfängnis zu erklären[7]). Hugo spricht von einer spontanen Äußerung der Liebe, welche Mann und Frau dazu veranlaßt, zur Zeugung und Empfängnis des Kindes leiblich zusammenzukommen:

---

3) Diese Meinung ist in der heutigen Theologie restlos überwunden. Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik, München 1949⁴, II, 427.

4) Vgl. zum Problem der Konkupiszenz die demnächst erscheinende Münchener Dissertation von P. Bernhard Stöckle, in der nachgewiesen wird, daß die Beschränkung der Konkupiszenz auf den leiblichen Bereich auf Einwirkung nicht christlichen philosophischen Denkens beruht und theologisch richtig gestellt werden kann. Leider geht diese Arbeit nicht auf die Frage nach der Konkupiszenz innerhalb der Ehe ein.

5) De Sacr. II, 11, PL 176, 482 D.

6) Vgl. dazu L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 34, Münster 1937, 404—415.

7) De Sacr. II, 1, PL 176, 392 f.

„Allein die Liebe ist es, welche die Natur überzeugen und den Wollenden gleichsam zwingen kann, die künftige Geburt zu säen. In der Frau ist es die Liebe des Mannes, im Manne aber die Liebe der Frau, welche zu bewirken pflegt, ... daß einer dem andern liebend zu Hilfe komme, damit das, was keiner von beiden aus sich allein vermag, jeder von beiden durch sich mit dem andern vermöge. Daher wird der Same der menschlichen Geburt, der von Mann und Frau gemeinsam gesät wird, allein von der Frau empfangen, um in ihr weiter gebildet zu werden. Dies aber bewirkt die Natur, wie schon gesagt ist, in der Frau durch die Liebe des Mannes und im Mann durch die Liebe der Frau. Deshalb kann man sagen, daß die Frau nur vom Manne empfängt, obwohl dasjenige, wovon sie fruchtbar wird, sowohl von ihr, als auch vom Manne stammt ... Denn nicht allein das empfängt sie vom Manne, was sie aus dem Manne in sich aufnimmt, sondern auch das empfängt sie vom Manne, was aus ihr selbst durch die Liebe des Mannes zur Empfängnis hinzukommt“ [8]). Hier erscheint die mit der Ehe als Liebesbund gegebene habituelle eheliche Liebe in ihrer aktuellen Auswirkung als spontanea charitas, die zur ehelichen Leibeseinheit treibt. Damit ist die Zweigleisigkeit in der Eheauffassung Hugos überwunden, und es wird zugleich deutlich, daß die als Liebesbund gelebte Ehe Voraussetzung für das leibliche Einswerden ist. Indem von der Liebe geradezu eine zwingende Wirkung auf die Natur ausgesagt ist, wie sie sonst der libido zugesprochen wird, deutet sich bei Hugo zumindest eine Überwindung der Konkupiszenz in der sakramental voll gelebten Ehe an. Wenn man in der Richtung Hugos weiter denkt, so kommt man zu dem Ergebnis, daß durch die gnadenhaft zu verstehende eheliche Liebe, für die aber nur die personale Begegnung beider Ehegatten miteinander und zu Gott konstitutiv sein kann, die Bedrohung der menschlichen Natur durch die erbsündliche Verfallenheit in der ehelichen Leibeseinheit überwunden wird. Wo dagegen eine so bestimmte eheliche Liebe fehlt, ist die Gefahr der Verfallenheit im ehelichen Akt unmittelbar gegeben, so daß man weiterhin von Konkupiszenz sprechen muß. Eine solche auf der Theologie Hugos gründende Eheauffassung bewahrt in gleicher Weise vor der Mystifizierung wie vor der Verunglimpfung der ehelichen Leibeseinheit. Sie weist vielmehr hin auf die ganzheitliche Heilshaftigkeit des Ehesakramentes, zu welcher der Mensch in der Liebe reif werden soll. Konkupiszenz in der Ehe bedeutet daher ein Zurückbleiben hinter der heilshaften Möglichkeit des Sakramentes.

Kehren wir zu den Worten Hugos von St. Viktor über die Liebe als Triebkraft zur ehelichen Leibeseinheit zurück, so zeigt sich weiterhin eine in der Gleichwertigkeit begründete Verwiesenheit von Mann und Frau aufeinander. Beiden wird eine aktive Tätigkeit bei der Zeugung und Empfängnis zugeschrieben. Hugo bleibt durch seine theologische Entfaltung der ehelichen Liebe vor einer Verzeichnung des Verhältnisses von Mann und Frau bewahrt, wie sie nach ihm der Hochscholastik aufgrund des aristotelischen Hylemorphismus unterlaufen ist. Dennoch kann er in einer echten Weise nur der Frau das Empfangen zueignen, weil sie auch das vom Manne empfängt, was durch dessen Liebe in ihr geweckt wird und sich aus ihrer Leibessubstanz für die Empfängnis bereithält. Wenn man die bei Hugo angedeutete Überwindung der Konkupiszenz durch die eheliche Liebe ernst nimmt, so erscheint die Christus-Kirche-Abbildlichkeit in der ehelichen Leibeseinheit wieder in einem neuen Lichte. Sie ist umso größer, je weniger die Ehegatten hinter der heilshaften Möglichkeit des Ehesakramentes zurückbleiben. Die Deu-

---

8) Epistola de Beatae Mariae Virginitate PL 176, 871 f.

tung der Leibeseinheit auf das Verhältnis von Christus und Kirche erfährt eine Klärung, wenn man den Traktat über die Ekklesiologie hinzuzieht, der bei Hugo erstmalig ausgebildet ist[9]). Hier wird im Anschluß an Paulus das Verhältnis zwischen Kirche und Christus als Leib und Haupt beschrieben, wobei der Heilige Geist, der Erleuchtung und Liebe bewirkt, das belebende Prinzip ist. Wie der Heilige Geist die Einheit der Kirche gewährleistet, so geschieht dies in der Ehe durch die als Gnade aufgefaßte Liebe. Durch das Verständnis der Kirche vom Leibgedanken her ergibt sich die enge Parallele zur ehelichen Leibeseinheit. Diese verwirklicht sich, ganzheitlich gesehen, in der als Leib Christi verstandenen Gesamtkirche. Damit ist die Zweisamkeit der Ehe hineingestellt in die christliche Gemeinschaft, und die eheliche Liebe mündet in den Außenraum der die Kirche durchherrschenden Liebe, wobei sie zum Prinzip der Weltbegegnung und Weltgestaltung wird. Was hier aufgrund der Ehe gezeigt wurde, läßt sich bei Hugo an jedem Sakrament erweisen. Alle Sakramente wirken Glauben und Liebe zur Überwindung der beiden Erbsündenschäden concupiscentia und ignorantia. In jeweils eigener Prägung geschieht bei den einzelnen Sakramenten das Eingehen in die Gesamtheit der Kirche, die auch zugleich alle Sakramente trägt[10]). Die Begriffe Konkupiszenz und Liebe treten in der Ehelehre Hugos in einer sehr speziellen Prägung auf. Sie weiten sich aber im Blick auf das Ganze, wo die Konkupiszenz weniger in der leiblichen Verengung gesehen wird und wo sie allemal in der Liebe ihre Überwindung findet. Die theologische Auswertung der Liebe inbezug auf die Ehe ist in der Gestalt, wie sie bei Hugo vorliegt, sein Eigengut, und es läßt sich nicht nachweisen, daß sie in größerem Rahmen Schule gemacht hat. Eine ähnliche Grundhaltung, die bis in die einzelnen Konsequenzen geht, findet sich jedoch in der mittelhochdeutschen Dichtung, insbesondere bei Wolfram von Eschenbach. Man darf seine Epen in mancher Hinsicht als ein christliches Traditionszeugnis werten.

Die mittelhochdeutschen Epen gründen sich im wesentlichen auf zwei Formprinzipien: Ehe und ritterliche Weltgestaltung. Beide halten sich gegenseitig in Spannung. Auf die Ehe hin und aus ihr empfängt der Ritter Kraft und Auftrieb für sein Wirken in der Welt. Versäumt er die Weltaufgabe, so spricht man vom Verliegen in der Ehe, vergißt er die Heimkehr und die Sammlung in der ehelichen Geborgenheit, so wird er zum Abenteurer. Das Ringen um das rechte Verhältnis von beidem spiegeln die Epen Hartmanns von Aue, Erec und Iwein. Auf einer höheren Ebene ist diese Grundstruktur auch noch in Wolframs Parzival erhalten. Hier ist die Ehe in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt, indem versucht wird, den freien Raum der Minne in die Ehe hineinzunehmen. Das Thema der Minne, das vor und neben Wolfram in der Gattung der Lyrik gepflegt wird, tritt vielfach auf als Gegenspieler des epischen Themas der Ehe. Die Minne der mittelhochdeutschen Lyrik richtet sich weder auf ein unverheiratetes Mädchen, noch auf die eigene Ehefrau, sondern auf eine fremde verheiratete ritterliche Frau, die man verehrt. Also ist die Minne keine Vorstufe der ehelichen Liebe. Wenn es nun Wolfram unternimmt, die Minne in die Ehe hereinzuholen, so gewinnt innerhalb seiner Dichtung die Ehe an Intensität und die Frau an innerer Würde. Wie Hugo von St. Viktor von der Ehe zur Liebe vorstößt, so stößt Wolfram von der Liebe zur Ehe vor. Vom Gralskönig Frimutel heißt es im Parzival:

---

9) De Sacr. II, 2, PL 176, 415—422.

10) Für Taufe und Eucharistie z. B. siehe De Sacr. II, 2, PL 176, 416.

Der minnet sin selbes wip,
daz nie von manne mere
wip geminnet wart so sere;
ich mein mit rehten triuwen.
sine site sult ir niuwen,
und minnt von herzen iwer konen.[11])

Die Ehe wird im Parzival auch dadurch gehoben, daß ihr die Gralswelt als Inbegriff christlicher Weltdurchdringung gegenübersteht. So bekennt Parzival vor dem Einsiedler Trevrizent:

Min hohstiu not ist umben gral;
da nach umb min selbes wip.[12])

Dieses kurz gefaßte Bekenntnis zeigt eine Grundstruktur mittelalterlichen Denkens. Der Gral ist nicht nur Symbol für das Weltstreben, sondern er bekundet auch den Anspruch Gottes auf den Menschen. Aus diesem Grunde ist er der Ehe Parzivals übergeordnet, ohne diese zu erniedrigen. Gralsstreben und Ehe gehören zusammen; dies erfüllt sich am Ende der Dichtung, wo offenbar wird, daß die Ehe des Gralskönigs Parzival die ganze Gralswelt zusammenhält. Die Liebe zwischen Parzival und Kondwiramurs schafft einen solchen Raum, daß darin die selbst nicht verheirateten Gralsritter und Gralsdienerinnen Geborgenheit finden. So hängt von der Heilheit der Ehe des Gralskönigs das Glück der ganzen Gralswelt ab. Das Unglück der Gralswelt, von dem sie durch Parzival befreit wird, war dementsprechend hervorgerufen durch die Versündigung des vorhergehenden Gralskönigs Anfortas im Hinblick auf seine Ehe. Wie sehr auch menschliches Streben, das Parzival mit seinem Lebensgang leistet, und menschliche Sühne, die an Trevrizent sichtbar wird, Sinn haben, das Letzte und Entscheidende wird in diesem Epos immer von Gott geschenkt. Die allegorische Welt des Grals ist Raum der Liebe und der Gnade. Während im konkret theologischen Denken Hugos von St. Viktor die eheliche Liebe in die Gesamtkirche einmündet, geschieht dies bei Wolfram von Eschenbach auf der Ebene und mit der andersgearteten Relevanz der Dichtung, indem die Ehe Parzivals der als Vereinigung von Staat und Kirche gedichteten Gralswelt Sinn gibt.

Mit welcher Dignität die Ehe bei Wolfram gesehen ist und welche Bedeutung sie für das Leben und Heil der Menschen hat, zeigt die Antwort Trevrizents an Parzival:

Ir sit in rehter kumbers dol,
sit ir nach iwer selbes wibe
sorgen pflihte gebt dem libe.
wert ir erfundn an rehter e,
iu mac zer helle werden we,
diu not sol schiere ein ende han,
und wert von bandn alda verlan
mit gotes helfe al sunder twal.[13])

---

11) Wolfram von Eschenbach, ed. Karl Lachmann, Neudruck der fünften Ausgabe, Hamburg 1947, Parzival IX, 474, 14—19: Frimutel richtete die Minne auf sein eigenes Weib / daß nie ein Weib so sehr / vom Manne geminnt wurde. / Dies geschah in der rechten Treue. / Sein Tun sollt ihr erneuen / und von Herzen euer Eheweib lieben.

12) Parzival IX, 467, 26.27: Die größte Sorge habe ich um den Gral, / danach gleich um mein Weib.

13) Parzival IX, 468, 2—9: Ihr seid in der rechten Grundhaltung der Sorge, / weil ihr nach eurem Weib / Kummer, Duldung und Pflicht spürt. / Werdet ihr in rechter Ehe erfunden, / dann wird die Hölle an euch zerschellen. / Die Not kann ein Ende nehmen, / und die Bande werden sich lösen / ohne Verzögerung in der helfenden Kraft Gottes. — Vgl. B. Mockenhaupt, Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach, Bonn 1942, 165—179.

Hier ist ausgesagt, daß dem Menschen, der seine Ehe wesentlich lebt, die Gottesferne der Hölle erspart bleibt. Diese Verse brauchen in ihrer Schärfe nicht abgeschwächt zu werden. Sie wollen betonen: Lebt eine rechte Ehe, und alles andere wird euch zufallen, so daß euer ganzes Leben in der Hand Gottes ist. Deshalb weist auch die letzte Zeile auf die helfende Kraft Gottes hin.

Wie sich die Ehe näherhin verwirklicht, zeigt Wolfram in seiner Dichtung beim Eheschluß zwischen Parzival und Kondwiramurs. Der Konsens ist deutlich von der ehelichen Leibeseinheit abgehoben. Er wird noch nicht vor der Person des Priesters ausgesprochen, für die Kirche steht die Sippengemeinschaft, wie in der mittelhochdeutschen Dichtung allgemein.[14])

Bi ligens wart gevraget da.
er und diu küngin sprachen ja.[15])

Der Konsens erschließt das Verhältnis der triuwe, und aus der triuwe ergibt sich die Möglichkeit zur leiblichen Vereinigung. Diese wird mit einer ehrfürchtigen Offenheit erzählt, ohne das Intimum der Ehe zu verletzen:

Den man den roten ritter hiez,
die künegin er maget liez.
si wande iedoch, si waer sin wip:
durch sinen minneclichen lip
des morgens si ir houbet bant.
do gap im bürge unde lant
disiu magetbaeriu brut:
wand er was ir herzen trut.
si waren mit ein ander so,
daz si durch liebe waren vro,
zwen tage unt die dritten naht.
von im dicke wart gedaht
umbevahens, daz sin muoter riet:
Gurnemanz im ouch underschiet,
man und wip waern al ein.
si vlahten arm unde bein.
ob ichz iu sagen müeze,
er vant das nahe süeze:
der alte und der niwe site
wonte alda in beiden mite.
in was wol und niht ze we.[16])

Dieser Abschnitt erinnert in seiner Struktur an die Gattung der Tagelieder, die in einer offenen Weise von der Erfüllung der über die Ehe hinwegschreitenden Minne sprechen, die aber Wolfram selbst in die Ehe hinüberführt. Der lyrische Ton in

14) Zum erstenmal innerhalb der mittelhochdeutschen Dichtung ist der Eheschluß mit einem Kirchgang verbunden im Armen Heinrich Hartmanns von Aue.

15) Parzival IV, 201, 19.20: Dann wurde nach der ehelichen Zusammenkunft gefragt, / Parzival und die Königin sagten dazu ihr Ja.

16) Parzival IV, 202, 21—203, 11: Parzival ließ die Königin in der ersten Nacht noch Magd, / sie aber glaubte, sie wäre schon sein Weib. / Um seiner liebenden Nähe willen / band sie ihr Haupt des Morgens nach Frauenart. / Dann übergab die noch magdliche Ehefrau / ihm Burgen und Land, / denn er war der Vertraute ihres Herzens. / Sie waren so zueinander, / daß sie in ihrer Liebe froh waren, / zwei Tage lang und die dritte Nacht. / Da mußte er an die Umarmung denken, / wovon ihm seine Mutter gesprochen hatte. / Gurnemanz hatte ihn auch belehrt, / daß Mann und Weib eins seien. / So umarmten sie sich. / Und wenn ich es noch sagen darf: / Er fand ganz zu ihr hin. / Was zwischen Mann und Frau immer war und neu wird, / das war gegenwärtig in ihrer beiden Mitte. / Wohl war es ihnen ums Herz.

den zitierten Versen erleichtert die Aussage über das, was mit der Frau beim Eingehen der Ehe geschieht. Mit Behutsamkeit wird zuerst das fortschreitende leibliche Vertrautwerden geschildert. Die Veränderung, die beim ersten ehelichen Vollzug mit der Frau vor sich geht, wird in der mittelhochdeutschen Epik als Gewinn der wipheit erlebt, während man in der theologischen Literatur der gleichen Zeit weitgehend vom Verlust der Virginität liest. Kondwiramurs erfährt das wip-Werden im voraus und vollzieht daraufhin die Übergabe ihres Reiches an Parzival. Durch diese Vorwegnahme kommt die seltsam paradoxe Benennung der Königin als magetbaeriu brut zustande. Brut bezeichnet nach mittelalterlichem Sprachgebrauch die junge Frau vom Eheschluß bis zum ersten Kinde; das entsprechende Wort für den Mann heißt trut und drückt das Vertrauen aus, das er gibt und das er empfängt. Der Hinweis auf die Mutter Parzivals und auf Gurnemanz, der an ihm den Vater vertritt, deutet an, daß Parzival nicht als völlig Unwissender in die Ehe tritt. Der Rat dieser beiden geht ihm aber erst auf, als er unmittelbar in der Situation des Verwirklichens steht. Die Liebe ist die Ermöglichung für das Einswerden, das umschlossen ist von den beiden Worten vro und wol mit der gleich bedeutenden Litotes niht ze we. In dem so behutsam geschilderten leiblichen Einswerden ist kein Raum für die Konkupiszenz. An Parzival und Kondwiramurs glaubt der Dichter eine Ehe zeigen zu dürfen, die bis in die leibliche Verwirklichung rein und heil ist. Von den Kindern aus dieser Verbindung heißt es:

Kardeiz unt Loherangrin,
die bede lebendec truoc sin wip,
do er jungest umbevienc ir lip.
mit rehter kiusche erworben kint,
ich waen diu smannes saelde sint.[17])

Aus diesen Versen spricht das Wissen, daß auch ohne die rechte kiusche Kinder erworben werden können, auf ihnen liegt jedoch nicht die volle saelde. Kiusche besagt im mittelalterlichen Deutsch mehr als das heutige Wort Keuschheit. Es bezieht sich auf alle Bereiche des Lebens in der geistig-leiblichen Einheit und kann hier als Überwindung dessen gelten, was der theologische Begriff Konkupiszenz meint. Saelde ist eines der schönsten mittelhochdeutschen Worte und spricht das irdische Glück, die irdische Freude aus, die der Mensch von Gott her erlebt.

Die Beständigkeit der triuwe Parzivals zu Kondwiramurs bewährt sich in seiner jahrelangen Trennung von ihr auf der Suche nach dem Gral. Sein Gott- und Weltverhältnis unterliegt schweren Krisen, aber die Liebe und Treue zu seinem Weibe bleibt unangetastet. Ihr Bild ist ihm eingeprägt. Der Dichter weiß dies im Symbol von den Blutstropfen im Schnee zum Ausdruck zu bringen, bei deren Anblick Parzival unmittelbar an sein Weib denken muß und in Tränen ausbricht:

Von sinen triwen daz geschach . . .
er pflac der waren minne
gein ir gar ane wenken . . .
diu starke minne sin da wielt.
sölhe not fuogt im sin wip.[18])

In der Trennung von ihr geht die Liebe Parzivals durch den Weg der Minnenot. Das Thema der Minnenot bezeichnet allgemein in der Minnedichtung die Uner-

17) Parzival XV, 743: 18—22: Kardeiz und Loherangrin, / die beiden trug sein Weib, / da er sie jüngst umfangen hatte. / In rechter Keuschheit erworbene Kinder / sind wahrhaftig die Freude des Mannes.

18) Parzival VI, 282, 23—283, 19: Dies geschah durch seine Treue . . . / Er stand zu ihr in wahrer Minne / ohne alles Wanken . . . / Die starke Minne bedrängte ihn. / Solche Not fügte ihm sein Weib zu.

füllbarkeit der Minne und besitzt ein erzieherisches Moment. Wenn dies in Wolframs Dichtung in die Ehe hineingenommen wird, so besagt es nichts anderes als Entsagung im Hinblick auf die eigene Ehe. Es ist jetzt die Ehefrau selbst, die dem Mann in der Trennung Minnenot zufügt. Diese muß übernommen werden um der ritterlichen Aufgabe der Weltgestaltung willen. Als Parzival nach Erlangung des Grals mit Kondwiramurs wieder zusammentrifft, wird von ihm gesagt:

Sin lip enpfienc nie anderswa
minne helfe für der minne not.[19])

An dieser Stelle der Dichtung geschieht zweierlei: Parzival nimmt die Kinder, die er vorher noch nicht gesehen hat, liebend als Vater an und wohnt dann seinem Weibe ehelich bei. Wie selbstverständlich dies in den christlichen Lebensvollzug eingeht, zeigen die abschließenden Verse:

Der künec unt diu künegin
stuonden uf. ein priester messe sanc.[20])

Die Gedanken, die Wolfram im Parzival über die eheliche Liebe sagt, erfahren noch eine Vertiefung in seinem späteren Epos Willehalm, das dem Parzival in religiöser Hinsicht überlegen ist. Die Ehe Willehalms mündet nicht wie die Ehe Parzivals in den Sinnbezug der Gralswelt, sie steht vielmehr in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum in Gestalt des Islam. Es wird auch nicht von einer inneren Entwicklung gesprochen, sondern die Ehe von Willehalm und Gyburc, die sich zum Christentum bekehrt und ihren heidnischen Mann verlassen hat, wird gelebt von Menschen, die als Heilige geschildert sind. Ihre Ehe ist der feste Ort, in dem das Leid der anfänglichen Niederlage durchstanden wird und aus dem der endgültige Sieg über die Feinde des Landes und des Christentums erwächst. Die Liebe zwischen Willehalm und Gyburc wird so am offenbarsten in den letzten Abschnitten des 2. Buches, wo Willehalm aus der verlorenen Schlacht für einen Tag auf seine umzingelte Burg heimkommt. Das Leid konzentriert sich auf den Tod des Vivianz, den sie an Sohnesstatt bei sich hatten. Aus der Kraft Gottes, die ihnen in der Liebe zueinander geschenkt wird, finden sie Trost und Mut.

Si dahte an sine arbeit
und an sin siuftebaerez leit
und an sin ungefüege flust.
sin houpt sim uf ihr winster brust
leit: uf ir herzen er entslief.
mit andaehte si do rief
hin ze ihr schepfaere alsus.
‚Ich weiz wol, Altissimus,
daz du got der hoehste bist
vil staete an allen valschen list,
unt daz din wariu Trinitat
vil tugenthafter bärmde hat . . .[21])

19) Parzival XVI, 802, 6.7: Er hatte nie anderswo der Minne Hilfe für der Minne Not erhalten.

20) Parzival XVI, 802, 22.23: Der König und die Königin standen auf. / Ein Priester hielt das Amt.

21) Willehalm II, 100, 21—101,2: Sie mußte an seine Mühsal denken / und an sein erbarmungswürdiges Leid / und an seine großen Verluste. / Sie legte sein Haupt an ihre Brust. / An ihrem Herzen schlief er ein. / Mit Inbrunst rief sie da / so zu ihrem Schöpfer: / „Ich weiß wohl, Allerhöchster, / daß Du der höchste Gott bist, / beständig ohne jedweden Trug / und daß Du in Deiner Trinität Dich über uns erbarmst."

Wie Gyburc ihm den Trost der Ruhe gegeben hat, so gibt Willehalm ihr darauf den Trost des Wortes.

Ir herzen ursprinc was so groz,
durh diu ougen uf ir brüste floz
an des marcraven wange
vil wazzers. niht ze lange
er lac unz dazz in wacte,
vor schanden gar die nacte
und der hohen freude ein weise,
Willalm der kurteise
gap der künegin guoten trost,
und jach sie wurde wol erlost.
‚Got ist helfe wol geslaht . . .[22])

Die Liebe und Geborgenheit, wie sie sich zwischen den beiden ereignet, wird zum Vertrauen auf Gottes Hilfe, so daß jeder von neuem sein Werk tun kann. Willehalm bricht aus der umzingelten Festung, um Hilfe von weither zu holen, und Gyburc verteidigt die Burg bis zu seiner Rückkehr. Es zeigt sich, daß die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau, wenn sie in Gottes Kraft gehalten ist, dem Leide und der Not dieser Welt begegnen kann. Eine echte Menschlichkeit wird sichtbar ohne Verhärtung, Schwäche und falsche Hoffnung. Die Wirklichkeit wird durchstanden, wie sie ist. So wird die eheliche Liebe zum Ursprung für eine reale, sinnvolle Weltverknüpfung.

An der Eheauffassung, wie sie bei Hugo von St. Viktor gewußt und bei Wolfram von Eschenbach erlebt worden ist, ist zu ersehen, daß dem Mittelalter die volle Heilshaftigkeit des Ehesakramentes bekannt war. Bei Hugo von St. Viktor ist die Theologie der ehelichen Liebe Eigengut. Der Blick auf die Gestaltung der Ehe in der epischen Dichtung Wolframs von Eschenbach hat ergeben, daß zwischen beiden große Ähnlichkeiten bestehen. Wenn Hugo von St. Viktor neben Bernhard von Clairvaux auch den stärksten Einfluß auf die mittelhochdeutsche Dichtung gehabt hat, so kann man doch nicht eine direkte Abhängigkeit Wolframs zu ihm annehmen. Dessen Gestaltung der Ehe ergibt sich aus der vorgängigen Tradition innerhalb der Dichtung. Es kann umgekehrt die Möglichkeit offen bleiben, daß Hugo von St. Viktor, der aus höfischen Kreisen stammt, mit dieser in Berührung war.

---

22) Willehalm II, 102, 21—103, 1: Der Quell ihres Herzens war so groß, / daß durch ihre Augen über ihre Brust / bis an die Wange des Markgrafen viele Tränen flossen. / Nach kurzer Zeit weckte sie ihn / ob ihres Kummers. / Willehalm, der edle Ritter / konnte der Königin guten Trost geben / und versprach ihr, daß sie befreit würde. / „Gott ist die Hilfe in jeder Hinsicht . . .“

Buchbesprechungen

D e y Joseph, *Schola Verbi.* Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951. XII. 183 S., kart. DM 6.60, geb. DM 7.70.

Der durch seine Studie über Paliggenesia[1]) bekannte Verfasser legt in seiner Schola Verbi ein Übungsbuch des neutestamentlichen Griechisch vor. Es besteht aus 41 Übungsstücken mit griechisch-deutschen und deutsch-griechischen Übersetzungsproben, die zum größten Teil aus dem NT, in einzelnen Fällen aus der Septuaginta und den altchristlichen Schriftstellern stammen. Dazu sind jeweils grammatikalische Erläuterungen beigefügt. Ein großer Mangel liegt darin, daß, um Platz zu sparen, die neutestamentlichen Stellen nur zitiert sind; das bedeutet zumindest für den Selbstunterricht eine große Erschwerung. Griechische und deutsche Wörterverzeichnisse sowie ein kurzer Anhang mit Paradigmata beschließen das Buch. Es steht durchaus auf dem Boden der modernen Sprachforschung, deren Ergebnisse in dem gesteckten Rahmen überall eingearbeitet sind.

Darüber hinaus besitzt das Werk aber eine große prinzipielle Bedeutung. Während zahlreiche neutestamentliche Grammatiken und Lexika vorhanden sind, hat es ein Schulbuch, das den Anfänger ohne den Umweg über das klassische Griechisch sogleich in das NT einführt, bisher nicht gegeben, und es erhebt sich daher die Frage, inwieweit ein solches eine Daseinsberechtigung besitzt. Es verdankt seine Entstehung der Tatsache, daß in zunehmendem Maße unsere Theologiestudierenden ihre Vorbildung auf Oberschulen erhalten und somit gezwungen sind, das Griechisch in verhältnismäßig kurzer Zeit neben ihren sonstigen Studien nachzulernen. Soweit es sich hierbei um die Notzeiten unmittelbar nach dem Kriege handelte, wäre dagegen nichts einzuwenden. Nachdem die Verhältnisse aber allmählich in normale Bahnen übergleiten, möchte ich erhebliche Bedenken anmelden, ja sogar die Behauptung wagen, daß allein schon die Existenz eines solchen Buches eine Gefahr für unsere Theologen darstellt. Denn es steht nämlich letztlich die Anschauung dahinter, die Kenntnis der Sprache diene lediglich dazu, den Urtext zu verstehen und die Richtigkeit der Übersetzung nachzuprüfen[2]), sprachlich-philologische Probleme seien den sachlich-theologischen untergeordnet. Dem muß aber energisch widersprochen werden. Die scheinbare Kluft zwischen Philologie und Theologie ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, sondern beide bedingen sich gegenseitig, und der eine Teil kann nicht ohne schwersten Schaden des anderen vernachlässigt werden. Gerade die Sprache ist ein wesentliches Hilfsmittel zur Erfassung des theologischen Gehaltes. Denn da die sprachlichen Zeichen zugleich Träger von Ausdruckswerten sind, die ihrerseits unlöslich mit dem sprechenden Menschen verknüpft sind, vermögen sie uns wertvolle Einblicke in das Seelenleben des Sprechers zu geben. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Untersuchungen über das Verhältnis „Sprache und Religion" erschienen, die uns zeigen, daß die Sprache nicht nur das augenblickliche Sein einer religiösen Welt, sondern zugleich auch ihre Entstehung und Entwicklung in der „kultisch-sakralen Sprechsituation" aufweisen kann[3]). Es ist bezeichnend, daß die verheißungsvollen Vorstöße in eine neutestamentliche Theologie wesentlich von hier aus ihre Anregung erhalten haben. Die Entstehung der christlichen Kultsprache ist zudem viel komplizierter, als sie gemeinhin vorgestellt wird. Das Neben- und Ineinander antiker, jüdischer und innerchristlicher Faktoren gibt ihr ein besonderes Gepräge, deren Bedingungen und Triebkräfte man nur an einer organisch gewachsenen Sprache, wie es das klassische Griechisch in seiner Entwicklung zum biblischen darstellt, erkennen kann; denn das neutestamentliche Griechisch ist ja nur ein Hilfsbegriff. Wenn man also das klassische Griechisch ausschaltet, so versperrt man sich bewußt den Zugang zum Verständnis der neutestamentlichen Theologie, und das Gebäude, das man errichtet, ist in Wahrheit auf Sand gebaut. Gerade der praktische Seelsorger muß eine genaue Kenntnis in die inneren Zusammenhänge dieser Dinge haben. Man bedenke, wieviele Artikel im Theologischen Wörterbuch von Kittel gleichsam ausgearbeitete Predigten sind!

---

1) Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 17, Heft 5. Münster i. W. 1937.

2) Dey a.a.O. S. I.

3) E. Pax, in: Franziskanische Studien 31 (1949) 452.

Unsere Bemerkungen wollen auf keinen Fall den Wert des Buches schmälern, das durchaus zuverlässig ist und in Einzelfällen sicher mit Erfolg verwendet werden kann. Wir meinen nur, daß der großen Masse unserer Theologen ein schlechter Dienst erwiesen wird, wenn sie auf diesem Wege den Zugang zum Griechischen findet. Denn daß die Mehrzahl von ihnen später einmal von selbst ihren sprachlichen Horizont erweitern wird, dürfte wohl ein schöner Traum sein.[4]) Es bleibt praktisch nichts anderes übrig, als vor Beginn der eigentlichen Studien je nach Bedürfnis eine Zeitlang ausschließlich Humaniora treiben zu lassen, wie es verschiedene Ordensschulen bereits mit Erfolg durchführen. Wenn in Deutschland das zweifellos hohe Niveau unseres Klerus erhalten bleiben soll, dürfen gerade auf diesem Gebiete keine Abstriche gemacht werden, die sich nur zum Nachteil aller auswirken können. Umgekehrt wird die aufgewandte Mühe durch den hohen Gewinn reichlichst entlohnt.

Elpidius Pax.

Hartlich Ch. — Sachs W., *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft,* Tübingen (Mohr) 1952. VIII + 191 S. Kart. 9,80 DM.

Buess, E., *Die Geschichte des mythischen Erkennens,* München (Kaiser) 1953. 228 S. Brosch. 10 DM, Ganzleinen 12,50 DM.

Historische Untersuchungen haben oft das Gute, der Gegenwart ihre Überheblichkeit zu nehmen, auch in der Theologie! Die heute so leidenschaftlich umkämpfte Frage der „Entmythologisierung" streckt ihre Wurzeln schon ziemlich tief in den Boden der Geschichte. Auch wer nicht ganz kenntnislos ist, wird erstaunt sein, daß es schon vor D. F. Strauß eine ausgeprägte „mythologische Schule" gab; doch er kann nach der methodisch sauberen und reich belegten Untersuchung von H. und S., der die Prämie für eine Preisaufgabe der „Studiengemeinschaft der Evang. Akademien in Deutschland" über dieses Thema (1950) zuerkannt wurde, nicht daran zweifeln. Die von dem klassischen Philologen Ch. G. Heyne (1729—1812) entwickelte Auffassung vom Mythos und seine Grundsätze zur Interpretation desselben wurden durch seinen Schüler J. J. Eichhorn (1752 bis 1827) auf biblische Stoffe, näherhin die „Urgeschichte", übertragen und von Eichhorns Schüler und Zeitgenossen J. Ph. Gabler (1753 bis 1826) weiter entwickelt. Wie so häufig, entdeckt man, daß die „Alten" eine respektable Geistesarbeit leisteten. Schon Heyne hat die Mythen gegenüber den Fabeln und Märchen abgeklärt und die Mythologie als älteste Geschichte und Philosophie verstanden, die sich in Form von „Sagen" niederschlug. Man unterschied in dieser mythischen Schule, der sich bald andere Exegeten anschlossen, historische, poetische und philosophische Mythen; G. L. Bauer (1755—1806), den die beiden Bearbeiter der Vergessenheit entreißen und vor Verwechslung schützen (S. 70, A. 1), hat diese Interpretationsweise durch eine beachtliche hermeneutische Theorie gekrönt und auch auf das NT angewendet. H. u. S. weisen nach, daß Herder nur eine Randstellung zur mythischen Bewegung einnahm (47ff.), de Wette (1780—1849) aber über die Erkenntnisse der mythischen Schule hinausführte (91—121). Die Untersuchung endet bei D. F. Strauß, bei dem viele Theologen bisher die mythologische Erklärung des NT begannen. Wertvoll ist der Nachweis, daß Strauß bei diesem exegetischen Verfahren von spezifischen Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie unabhängig war.

Das Werk stellt somit eine wesentliche Bereicherung der theologiegeschichtlichen Forschung dar und erregt in der historischen Darstellung zugleich durch die sachlichen Probleme selbst. Wenn zum Schluß der universale Mythosbegriff der Theologie als Frage vorgelegt wird, so stoßen wir freilich auf die Grenze der Untersuchung. Gewisse Feststellungen mögen berechtigt sein, wie die, daß man nicht mit einem von vornherein eingeschränkten Mythosbegriff an die Bibel herangehen dürfe (154ff.); aber H.-S. scheinen doch einen so einseitig logischen, von rein rationaler Naturerkenntnis bestimmten Mythosbegriff zu postulieren (163), daß sie schwerlich dem religiösen Gehalt der Bibel gerecht werden können.

Da ist das zweite oben angezeigte Buch eine glückliche systematische Ergänzung zu nennen. Der Titel, den der Dozent an der Universität Basel für seine gedankentiefe Arbeit wählte, darf nicht täuschen: Es ist der bisher wohl stärkste Versuch, dem naturwissenschaftlichen und theologischen (Theologie als echte Glaubenswissenschaft verstanden), dem mythischen und biblisch-offenbarungsgeschichtlichen Denken den je eigenen Bereich zuzuweisen. Der Mythos wird sowohl der mündig gewordenen Wissenschaft als auch dem Offenbarungsglauben als Problem vorgestellt. Auch die Wissenschaft muß widerstrebend auf ihre mythische Herkunft und Grenze blicken; für den biblischen Glauben aber ist der Mythos ein eigentümlicher Gegenspieler und Mitspieler, ein Rivale und Diener (11). In einem Exkurs (20—26) stellt B. zwei Theologen gegenüber, die je von einem gegensätzlichen Standpunkt

4) A. Debrunner, in: Theologische Zeitschrift 8 (1952) 61f.

aus dem Problem Kerygma und Mythos nicht wirklich gerecht werden: K. Barth, der, zu sehr „Theologe", das Urphänomen Mythos nicht ernst genug nimmt, und R. Bultmann, der, zu sehr unter dem Eindruck des modernen wissenschaftlichen Weltbildes stehend, jeglichem „mythischen Denken" den Platz in der Theologie verweigert. Bueß will vor allem einmal phänomenologisch die Eigenart des mythischen Erkennens erfassen und gegenüber dem logisch-wissenschaftlichen Erkennen abgrenzen. Er geht so voran: In einem ersten Kap. versucht er, die beiden Erkenntnisweisen grundsätzlich zu erhellen und zu vergleichen (27—85); ein langer Exkurs umreißt danach die Geschichte des Mythosverständnisses in der Neuzeit (85—105). In einem zweiten Kap. stellt er entwicklungsgeschichtlich die Epochen des mythischen Erkennens dar, nämlich die „magische Vorstufe", die „Stufe des naiv-mythischen Denkens", die „Stufe des gebrochen mythischen Denkens", und dabei wieder die souveräne Religiosität (Mystik) und die souveräne Wissenschaft und Moral (107/34). Man sieht sofort, daß B. hier nicht historisch-deskriptiv, sondern eher konstruktiv und deutend verfährt. Immerhin folgt er dem Zug der geistesgeschichtlichen Entwicklung, und daher ist es sinnvoll, daß er dieses Kapitel wieder mit einem Exkurs „Zum Verständnis des Mythos in der unmittelbaren Gegenwart" abschließt (135/42). Ein drittes Kapitel behandelt erkenntniskritisch unsere Anschauungs-, Denk- und Lebensformen im mythischen Erkennen, setzt also die phänomenologische Untersuchung des ersten Kap. mehr ins einzelne fort. Erst im vierten Kap. wagt B. den Vergleich mit der biblischen Offenbarungsreligion, und zwar ebenfalls, weil wissenschaftlich nicht anders möglich, phänomenologisch (189—226). Dabei konzentriert er den Vergleich auf einen einzigen Punkt, in dem allein die Überlegenheit des biblischen Denkens nach seiner Überzeugung zu erhärten ist, nämlich auf den Gottesbegriff. Die biblische Gotteserkenntnis steht nach B. dem Mythos gegenüber „einsam für sich, ohne doch durch diese Einsamkeit behindert zu sein, sich kritisch-positiv auf den Mythos zu beziehen" (222), und das, obwohl B. nachdrücklich auf hochwertige Gottesvorstellungen außerhalb der Bibel aufmerksam macht (215/18); auch sie erweisen sich bei klarer phänomenologischer Betrachtung als nicht ebenbürtig. Eine kostbare Erkenntnis spricht B. am Ende aus: Die phänomenologische Erfassung der biblischen Gotteserkenntnis führt nur an die Schwelle zu einem Raum und Reich, dessen „heiliger Boden" nur den erträgt, der die „Schuhe" phänomenologischer Betrachtung auszuziehen bereit ist (218). Wer den Schritt zum Glauben vollzieht (und so über den wissenschaftlichen Vergleich hinausgeht), dem werden der Gott der Offenbarung und die Welt des Mythos noch etwas ganz anderes: Gott der eine Allmächtige und in ewiger Gerechtigkeit Liebende, „die Götter der Heiden aber Nichtse" (Ps 96,5). Glaube bedeutet schon im AT Auszug aus den Reichen der Welt und erst recht im NT Einzug in eine Gemeinschaft und Sphäre, in der wir dem „Kosmos" und seinen Mythologien und Religionen entnommen sind (224f.).

Schauen wir nach diesem Überblick auf die Grundlösung des Verf., so lautet sie: Im Mythos sind zwei Tendenzen und Motive ineinander verschlungen, eine, die auf Erkenntnis dringt, und eine andere, die auf Preisgabe ans Unerkennbare, auf den von ihm geforderten Erkenntnisverzicht geht (27). Wenn ich den Verf. recht verstehe, so will er der Überheblichkeit heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber feststellen: Mag sie die Mangelhaftigkeit des mythischen „Erkennens" im engeren Sinne beweisen, so übersieht sie jenes andere, eigentlich religiöse Moment der mythischen Aussage, die „Preisgabe ans Unerkennbare". Auch für unsere moderne Wissenschaft gibt es ein Gebiet, das „Heilige" (B. zeigt sich R. Otto verpflichtet), dem gegenüber ihre Erkenntnismittel und -methoden versagen. Für den Offenbarungsglauben aber, der keine wissenschaftlichen Erkenntnisse im modernen Sinn vermitteln, sondern nur in jenes Heiligtum religiöser Erkenntnisse hineinführen will, erhebt sich die Schwierigkeit, welcher Denk- und Ausdrucksformen er sich bedienen soll. Diese Frage löst auch B. nicht; aber er hat eine wertvolle klärende Vorarbeit über Wesen und Sinn des mythischen Erkennens und über seine entwicklungsgeschichtlichen Formen geleistet, für die wir ihm dankbar sein müssen. Der katholische Theologe wird die Struktur des religiösen Erkennens etwas anders als B. sehen, aber grundsätzlich seine Eigenart gegenüber dem rein logisch-rationalen Denken der empirischen Wissenschaften mit B. verteidigen. Das Buch liest sich trotz der sprachlichen Ausdruckskraft des Verf. nicht leicht, da die z. T. bildhafte und breite phänomenologische Betrachtungsweise den Leser zwingt, das vom Verf. Gemeinte aus vielen Sätzen, selbst sich einfühlend, zu erfassen.

Rudolf Schnackenburg.

Dillingen/Donau

K u h n Karl Georg, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, H. 1). J. C. B. Mohr, Tübingen 1950. III + 51 S., brosch. DM 6.80.

Der Endreim in der abendländischen Dichtung wird allgemein auf den Reim in den griechischen und lateinischen Hymnen der altchristlichen Kirche zurückgeführt. Umstritten ist jedoch die Frage, woher die Kirche diese Kunst-

form übernommen hat. Eduard Norden hat gemeint, der Reim in der alten Kirche habe sich aus der antiken Rhetorik, speziell aus der rhetorischen Kunstform des Homoioteleuton entwickelt. Wilhelm Meyer dagegen hat die Vermutung ausgesprochen, es könne sich um ein Erbstück aus der semitischen Poesie handeln; freilich gelang es ihm nicht, den bewußten, über das Zufällige zweifelsfrei hinausgehenden Gebrauch des Reimes im Semitischen nachzuweisen. Hier setzt nun K. G. Kuhn ein, indem er zeigt, daß der Endreim schon in semitischen Gebeten des 1. Jh. n. Chr. klar vorliegt. Als Hauptbelege dienen ihm das Achtzehngebet der jüdischen Synagoge (Schemone 'Esre) und das Vaterunser.

Kuhn entwickelt seine These nicht am ganzen Achtzehngebet, sondern nur an dessen Mittelstück, d. h. an den Berakot 4—15, und weist nach, daß dieser Teil ausschließlich durch den gegliederten Wechsel von vier Reimen (auf *-āekā, -enū, -ānū und -ā*) gestaltet ist (S. 13 bis 24). Der Text, mit dem K. operiert, deckt sich mit keiner der beiden überlieferten Rezensionen, weder mit der babylonischen noch mit der palästinischen. Grundsätzlich hält sich K. zwar an die letztere als die zweifellos ältere Textgestalt, aber in einer Reihe von Fällen betrachtet er auch diese als überarbeitet. So werden nicht bloß die Baruch-Formeln als von Haus aus nicht zum Gebetstext gehörend beurteilt und daher unberücksichtigt gelassen, sondern auch einige andere Textstücke eliminiert; es handelt sich um insgesamt 20 Worte, die sich auf Ber. 4 (1), Ber. 6 (3), Ber. 9 (5) und Ber. 12 (11 Worte) verteilen. Außerdem wird in Ber. 5 statt des palästinischen Textes, der ein anscheinend später eingedrungenes Zitat aus Klgl 5,21 aufweist, der babylonische Text zugrundegelegt. Alle diese Änderungen am überlieferten Text belasten natürlich auf den ersten Blick Kuhns Argumentation nicht wenig, aber einerseits steht fest, daß auch die palästinische Rezension nicht die Urform des Gebetes wiedergibt, und anderseits muß zugegeben werden, daß die vorgeschlagenen Änderungen in jedem Fall gut begründet sind und nirgends den an sich naheliegenden Verdacht rechtfertigen, sie könnten dadurch veranlaßt sein, daß die betreffenden Textstücke sich nicht in das Reimschema fügen wollen. Den Beweis, daß dem Mittelteil des Achtzehngebets ein durchgängiges Reimschema zugrundeliegt, hat Kuhn m. E. zweifellos erbracht.

Den gleichen Nachweis führt er sodann am Vaterunser (S. 30—40). Daß die aramäische Urgestalt dieses Gebets den Endreim aufwies, gilt schon seit längerem als sicher. Enno Littmann hat dies bereits an Torreys Rückübersetzung des lukanischen Vaterunsers und Burney an seiner eigenen Rückübersetzung des matthäischen Vaterunsers gezeigt. K. unternimmt es, diese mehr zufälligen Einzelbeobachtungen methodisch zu untersuchen und in einen sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Bei der Rekonstruktion der beiden Vaterunserfassungen geht er so sorgfältig wie nur möglich vor, da er sich der Problematik des Rückübersetzens überhaupt und der Rückübersetzung in das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch, eine leider immer noch recht unbekannte Größe (vgl. P. Kahle in ThRs 1949, 201—216) im besonderen durchaus bewußt ist. Er lehnt sich eng an die einschlägigen Vorarbeiten von Dalman, Torrey und Burney an, die ja ohnehin eine weitgehende Übereinstimmung über den im Aramäischen vorauszusetzenden Wortlaut des Herrengebetes erbracht haben. Wo K. von diesem „textus receptus" abweicht, gibt er jeweils eine ausführliche und m. E. auch ausreichende Begründung. Das gilt von der vierten Bitte, für die er ein aramäisches *lahᵉmanā' lᵉhomā' hab lanā'* vorschlägt, und von der siebenten Bitte, bei der er statt der Bezeichnung „der Böse" — die persönliche Deutung wird als erwiesen betrachtet — eher an das Wort *sātānā'* denken möchte (vgl. Mk 4,15 mit Mt 13,19!), doch ohne darauf großes Gewicht zu legen, da auch im andern Fall das Reimschema gewahrt bleibt. Der auf solche Weise gewonnene Text gliedert sich in der Mt- wie in der Lk-Fassung deutlich in zwei gesonderte Strophen, deren erste durch den Reim auf — *āk* und deren zweite durch den auf — *nā* bestimmt wird. Es ergibt sich also eine überraschende Gleichheit von Achtzehngebet und Vaterunser sowohl in der Reimstruktur als auch im Versrhythmus.

Die damit gutbegründete These von der Herkunft der Reimform aus der jüdischen Synagoge wird in einem gesonderten Exkurs (S. 47—51) noch erhärtet, wo zahlreiche weitere Belege für die Verwendung des Reims in jüdischen oder jüdisch beeinflußten Gebetstexten zusammengetragen sind (Damaskusschrift, Apost. Const. u. a.).

Im Anschluß an die formale Untersuchung vergleicht K. die beiden Gebete noch nach der inhaltlichen Seite (S. 40—46). Jedes von ihnen gliedert sich in zwei Hälften, von denen die eine Bitten enthält, die sich auf die Situation des Frommen jetzt und hier beziehen, während die Bitten der anderen Hälfte eschatologischer Art sind. Aber neben dieser Gleichheit stehen tiefgreifende Unterschiede. Schon die jeweils verschiedene Reihenfolge der Bitten deutet den Unterschied der beiden Seins- und Glaubenshaltungen an. Im Vaterunser gehen die eschatologischen Bitten den Gegenwartsbitten voraus, im Achtzehngebet ist es genau umgekehrt. Vor allem aber haben die eschatologischen Bitten im Achtzehngebet die Wiederherstellung einer einstigen geschichtlichen Glanz-

zeit von Volk und Staat zum Inhalt, im Vaterunser dagegen die Wiederherstellung des göttlichen Urzustandes vor aller Geschichte (S. 41 bis 43). Entsprechende charakteristische Unterschiede zeigen die Gegenwartsbitten. Sie sind im Vaterunser bestimmt durch „die Weltstunde im hereinbrechenden Ende", im jüdischen Gebet durch die gegebene geschichtliche Lage (S. 44—46). „So enthüllt sich an diesem Gegensatz das entscheidend Neue und Einmalige, das Jesus nicht nur dem damaligen zeitgenössischen Judentum, sondern der Welt in ihrer Jetzt-Situation und so uns ‚heute' sagen will und zu sagen hat" (S. 46).

Während die Hauptthese Kuhns wohl als gesichert gelten darf, können einige der Aufstellungen, die im Schlußabschnitt begegnen oder vorausgesetzt werden, nicht ganz überzeugen. Das betrifft namentlich die Zerlegung des Achtzehngebets in eine Hälfte mit Gegenwartsbitten (Berakot 4—9) und eine andere mit eschatologischen Bitten (Berakot 10—14). Diese Einteilung läßt der Text schwerlich zu. So liegt es beispielsweise doch sehr nahe, die Worte der 7. Beraka „erlöse uns um deines Namens willen" rein eschatologisch zu deuten. Umgekehrt finden sich in der angeblich eschatologischen Hälfte Bitten, die sehr wohl auf das Leben des jüdischen Volkes in dieser Welt bezogen werden können, so Ber. 11 (Bitte um Wiedererlangung der freien Gerichtsbarkeit), Ber. 12 (Bitte um Vernichtung des „Reiches des Übermuts" in der Gegenwart), Ber. 13a (Bitte um erbarmende Annahme der Proselyten der Gerechtigkeit), Ber. 13b (Bitte um „guten Lohn" für die Beter und alle Erfüller des göttlichen Willens). Eschatologisches und Irdisch-Zeitliches geht also im ganzen Gebet ohne rechte Ordnung nebeneinander her. Eine klare logische Gliederung liegt offenbar überhaupt nicht vor. Elbogen hat Bitten um persönliche und Bitten um nationale Güter unterschieden, O. Holtzmann Bitten um religiöse Güter des einzelnen und Bitten um soziale bzw. materielle Güter. Obwohl auch diese Einteilungen nicht recht befriedigen, dürften sie doch ungezwungener sein als die Einteilung Kuhns.

Im Gegensatz zu Holtzmann, Volz, Rießler und Billerbeck vertritt Kuhn die Ansicht, daß das Achtzehngebet in der palästinischen Rezension schon in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. bestanden hat, wahrscheinlich sogar bis in vorchristliche Zeit zurückreicht. Von der *Birkat ha-minim* in Ber. 12 sieht er dabei natürlich ab. Sie wurde nach zuverlässiger tannaitischer Überlieferung (b. Ber. 28b) erst gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. eingefügt. Die für die Datierung nach 70 vorgebrachten Argumente hält Kuhn nicht für beweiskräftig: Der in Ber 12 erwähnte Abfall vom Judentum passe vorzüglich, ja ausschließlich in die Situation des 2. und 1. Jh. v. Chr. (Hen. 93,9!); das ebenda apostrophierte „Reich des Übermuts" sei nicht das römische Reich, sondern (nach 2 Makk 124—29; PsSal 17,6f) die syrisch-seleukidische Fremdherrschaft; Ber. 14 blicke nicht unbedingt auf den Untergang Jerusalems und des Heiligtums zurück, sondern habe auch bei Bestehen von Stadt und Tempel Sinn gehabt. Gegen die so begründete Frühdatierung der 12 Berakot des Mittelteils wird kaum Stichhaltiges einzuwenden sein. Aber eine Schwierigkeit ergibt sich dadurch, daß K. das 18-Glieder-Schema für ursprünglich hält (S. 12 m. Anm. 1). Von den drei Einleitungsberakot scheint die zweite die Situation nach 70 vorauszusetzen und erst recht gilt dies von der ersten der drei Schlußberakot, aus der deutlich hervorgeht, daß Gott nicht mehr in Zion wohnt und ein Opferdienst in Jerusalem nicht mehr stattfindet (Ber. 16). Mit der Annahme der Ursprünglichkeit des Achtzehnerschemas ist also die Datierung vor 70 schwer zu vereinbaren. Vielleicht nimmt K. an, daß Ber. 16 (und Ber. 2) ursprünglich anders lauteten als heute in der palästinischen Rezension; aber da er sich nicht dazu äußert, scheint er sich der Schwierigkeiten nicht bewußt geworden zu sein.

Für den Neutestamentler sind zwei Stellen des Buches von Interesse. Die eine betrifft die bekannte crux interpretum in der vierten Vaterunserbitte. K. lehnt alle bisherigen Rekonstruktionsvorschläge ab, weil sie nicht erklären könnten, wie der Übersetzer vom aramäischen Text aus dazu kam, die singuläre Neubildung ἐπιούσιος einzusetzen. Gerade diese Bedingung glaubt K. durch seinen (bereits oben wiedergegebenen) Rekonstruktionsvorschlag erfüllt. Hier stehe *lᵉ̂jomā'* nämlich in der Schwebe zwischen der Beziehung auf *lahᵉmanū* und der Beziehung auf *hab lanā'*. Dieser doppelte, im Aramäischen in der Schwebe bleibende Bezug sei das, was der Übersetzer habe treffen wollen. In *lᵉ̂jomā'* stecke beides, sowohl „unser Brot, nur soweit es für den Tag gerade nötig ist", als auch die Gedankenverbindung „für heute gib es uns", also sowohl ἐπιούσιος wie σήμερον; der Übersetzer habe beide Worte benötigt, wenn er den Sinngehalt dieser aramäischen Ausdrucksweise genau treffen wollte (S. 35—37). Beachtung verdient schließlich noch die Behauptung, das Vaterunser sei von Anfang an nie ohne doxologischen Abschluß gesprochen worden. Denn „errette uns aus der Gewalt des Teufels" sei kein Gebetsschluß, zudem seien ja auch im Achtzehngebet die 12 Bitten durch Hymnus und Danksagung eingerahmt. K. vermutet aber, daß die Formulierung des hymnischen Schlusses ursprünglich frei war und erst später eine schriftliche Fixierung gefunden hat (S. 39f). Zu diesen Behauptungen wird die ntl. Wissenschaft wohl noch Stellung

zu nehmen haben. — Ein Versehen: S. 11 Anm. 1 ist in der Klammer zu lesen: bei Bill. IV 220 unter c.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sich die von Joachim Jeremias und Otto Michel ins Leben gerufene neue Schriftenreihe mit dieser gründlichen und ertragreichen Untersuchung höchst vorteilhaft eingeführt hat. — Abgeschlossen 1. 10. 50. Passau.

Josef Blinzler.

Schäfer Karl Th., *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*. 2., verbesserte Aufl. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1952. VI + 185 + 5* S. Brosch. DM 7.—, geb. DM 9.60.

Dieses Werk des seinerzeit in Braunsberg, jetzt in Bonn tätigen Neutestamentlers hat bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1938 eine gute Aufnahme gefunden, wie schon daraus hervorgeht, daß bereits im Frühjahr 1939 eine französische Ausgabe erschienen ist. Die neue Auflage weist gegenüber der ersten keine tiefgreifenden Veränderungen auf. Der Grundrißcharakter ist nach wie vor streng gewahrt. Was geboten werden soll und auch wirklich geboten wird, ist eine solide Orientierung über alle wesentlichen Tatsachen der ntl. Einleitungswissenschaft, knapp und gedrängt in der Form, aber doch nicht so komprimiert, daß Lesbarkeit und Verständlichkeit darunter leiden würden, in stofflicher Hinsicht eine gewisse Vollständigkeit anstrebend, doch jene Neben- und Einzelfragen übergehend oder nur streifend, die für den Studenten nicht unbedingt wichtig sind und vielleicht geeignet wären, ihn zu verwirren oder zu entmutigen. Ein geglücktes Mittelding also zwischen Examenskompendium und Handbuch und somit das rechte Studentenbuch. Was besonders zu begrüßen ist: alle wichtigeren Texte zur Geschichte des NT werden im originalen Wortlaut angeführt, die kürzeren in Fußnoten, die umfangreicheren im Anhang. Der Benützer wird auf diese Weise angehalten und in die Lage versetzt, auf die Quellen zurückzugehen und sich ein selbständiges Urteil zu bilden. In den Literaturangaben ist darauf Bedacht genommen, alles Grundlegende und bibliographisch Weiterführende namhaft zu machen.

Wenn auch das Buch auf weite Strecken hin nur ein Neudruck der Erstfassung ist, so merkt man doch immer wieder die verbessernde, feilende und ergänzende Hand des Verfassers. Die Angabe, daß der Kodex Siniaiticus zweispaltig beschrieben sei, ist richtiggestellt (vierspaltig, S. 32). War in der 1. Aufl. gesagt worden, Hegesipp spreche von dem „Apostel" Jakobus und dem „Apostel" Judas, so ist nun in beiden Fällen dafür das Wort „Herrenbruder" eingesetzt (S. 161 u. 164). Manche skeptische Wendung ist getilgt oder gemildert. So fehlt jetzt auf S. 84 die Bemerkung, daß wir in der Frage des Verhältnisses zwischen Syn und Joh „von einer befriedigenden Lösung einstweilen weit entfernt sind" (1. Aufl. S. 79). Der Passus über die Zeitgebundenheit der paulinischen Theologie (1. Aufl. S. 103) ist verschwunden. Der Selbstbezeichnung Pauli als „Hebräer" wird eine etwas andere Deutung gegeben als früher (S. 100) u. dgl. Wichtiger sind die Ergänzungen. Erwähnt seien der Abschnitt über das Aramäische der Zeit Jesu S. 48f, die Hinweise auf die Mandäerfrage S. 87, auf die neuen Blattvertauschungshypothesen zum Joh-Ev S. 89 (wobei mit Recht „größte Vorsicht" empfohlen wird), auf die in den ältesten Hss bezeugte Reihenfolge der Paulusbriefe S. 108 und auf die Thess-Hypothese von E. Schweizer S. 115f.

Neu sind auch die Ausführungen über Lk. 2, 43f S. 69 und 22, 19b—20 S. 67—69. Warum die letztgenannten Verse so eingehend behandelt werden, vermag man freilich — trotz der Bemerkung im Vorwort — nicht ganz einzusehen; es hätte wohl genügt, das Ergebnis zu notieren und im übrigen auf den wortlautgleichen Aufsatz in Biblica 33 (1952) 237—9 zu verweisen. Einen Positionswechsel in wichtigeren oder umstrittenen Einleitungsfragen hat der Verfasser, soweit ich sehe, nirgends vorgenommen. Er hält nach wie vor daran fest, daß die Apg im Jahre 63 und das Lk-Ev einige Zeit vorher fertiggestellt wurde (S. 67 u. 97), daß der Eph in Wirklichkeit der Kol 4,16 erwähnte Laodizenerbrief sei (S. 138), daß die Verfasser des Jak und Jud nicht bloß Herrenbrüder, sondern auch Apostel waren (S. 161 u. 164) und daß der 2 Petr kaum als echt gelten könne (S. 172). Was die Stellung zur syn Frage anlangt, so sind die nicht sehr befriedigenden Ausführungen der 1. Aufl. mehrfach abgeändert worden, aber auch jetzt muß der Leser aus den Schlußausführungen den Eindruck gewinnen, daß die Wissenschaft hier über ein *non liquet* noch nicht hinausgekommen sei. Hier wäre eine schärfere Herausstellung dessen, was zweifellos gesichert ist — und daran fehlt es doch nicht —, vonnöten gewesen. Es wird unter anderem die Frage gestellt: „Wie konnte, auch wenn man Lk 1,1 berücksichtigt, eine so reiche Quelle, wie Q gewesen sein muß, verschwinden, während Mk doch neben Mt und Lk erhalten blieb"? (S. 73). Die mit „auch wenn" und „während" eingeleiteten Nebensätze sind gegenüber der 1. Auflage neu. Aber macht denn der erste dieser Zusätze nicht die ganze Frage gegenstandslos? Wenn „viele" Berichte über Jesus Leben spurlos untergegangen sind, warum soll dann gerade das Verschwinden von Q, nachdem es in den kanonischen Evv aufgegangen war, so unverständlich sein? Daß anderseits das Mk-Ev neben Mt und Lk erhalten blieb, kann doch kein sonderliches Problem ge-

nannt werden, wenn man berücksichtigt, daß es als das Evangelium des Fürstapostels galt und daß es in Rom entstanden oder doch wenigstens frühzeitig dort bekannt gewesen ist. Auch zu minder bedeutsamen Ausführungen möchte man gelegentlich ein Fragezeichen setzen. Die Behauptung, daß der Kodex Sinaiticus „Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. wahrscheinlich in Ägypten geschrieben" sei (S. 32), läßt sich nach den neueren Untersuchungen von Milne-Skeat, deren Buch S. 33 Anm. 1 erwähnt wird, kaum mehr halten; der Kodex ist wahrscheinlich um die Mitte des 4. Jh. im palästinensischen Caesarea entstanden. Daß die alte Bezeichnung des Markus als „Dolmetschers des Petrus" von der schriftlichen Niederlegung der petrinischen Lehrverkündigung durch Markus zu verstehen sei (S. 51), scheint mir, vor allem nach den Untersuchungen von P. Gaechter, nicht mehr ernsthaft vertretbar zu sein. Mißverständlich ist die Wendung vom „hellenisierten Simon" S. 171; Simon ist nicht hellenisiertes Symeon, sondern originalgriechischer Eigenname, der freilich im griechischen Bereich gern die Stelle des semitischen Symeon eingenommen hat. Ob Klopas Jo 19,25 wirklich „Transkription desselben Namens sein kann wie Alphaios" (S. 161), ist sehr zu bezweifeln. Für den Genetiv des Namens der Herrenmutter sollte in der exegetischen Sprache die Form „Marias", nicht „Mariens" (S. 66) verwendet werden. Über die in einem solchen Werk jeweils anzuführende Literatur wird man wohl immer verschiedener Meinung sein. Die hier getroffene Auswahl erscheint mir wohlüberlegt und zweckentsprechend. Ungern aber vermißt man S. 9 Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipz. 1923 bis 37, S. 120 R. Hundstorfer, Die Adressaten des 1 Kor, Wels 1948, S. 124 R. Bultmann, Exegetische Probleme des 2 Kor, Uppsala 1947 und S. 134 St. Hanson, The Unity of the Church in Col and Eph, Uppsala 1946. Anderseits kann S. 10 das Buch von R. Guardini ohne Schaden unerwähnt bleiben. Auf S. 26 könnte, da das Werk ja vor allem für den Studenten gedacht ist, vermerkt werden, daß das zweite dort erwähnte Buch von F. C. Kenyon nun auch in einer deutschen Ausgabe erschienen ist (Der Text der griechischen Bibel, übers. v. H. Bolewski, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen). — Die Ausstattung ist vorzüglich, Gestaltung und Anordnung des Textes übersichtlich. Druckfehlern begegnet man nur selten: S. 2 Z. 12 v. o. lies: priszillianistisch; S. 106 Anm. 4 Batikanon (statt Basikanon, so schon in der 1. Aufl.); S. 142 Z. 4 v. o. 1933 (statt 1934), S. 153 Z. 0 v. o. 1949 (statt 1948), S. 5* Abs. 3 originalis; S. 161 Mitte Transkription (statt Transskription); S. 99 vermißt man bei dem Buch von A. Schweitzer die Angabe des Verlagsortes (Tübingen); Passau.

J. Blinzler.

Eberle Adolf, *Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler der Begründer des Äquiprobabilismus* Freiburg Herder 1951.

Das Anliegen des Buches ist nicht so sehr ein moralgeschichtliches, als ein moraltheologisches: eine brauchbare, objektive Grundlage aufzuzeigen für den Ausgleich zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus. Das reichlich komplizierte, aber moral- wie kirchengeschichtlich ebenso bedeutsame Problem eines sittlich einwandfreien Entscheides in Gewissenskonflikten und Zweifelsfällen, war im 17./18. Jahrhundert zum Kernproblem der Seelsorge geworden.
Mit dem gemäßigten Probabilismus hat das kirchliche Denken über Raßler, Amort und Alfons von Liguori die gesunde Mitte erstrebt und erreicht. Daß in dem Knäuel einer wenig einheitlichen und durch die Verquickung von Recht und Moral zum Teil verwirrenden Terminologie die Lösungen oft mehr erahnt als erwiesen wurden, schmälert nicht das Verdienst der Männer, die in einer Zeit des Rigorismus dem christlichen Leben die Ausgeglichenheit erkämpften. Die Vertreter der beiden Systeme gehen heute in ihren praktischen Lösungen weithin einig, wenn sie auch in ihren Begründungen verschiedene Wege wählen. Es ist zweifellos im Sinne beider Richtungen, wenn die Annäherung und volle Versöhnung der beiden Systeme angestrebt wird. Es ist Professor Eberles Bemühen und Verdienst, das Gemeinsame herauszustellen und damit jener Haltung zu dienen, die in gleicher Weise den liebenden Gehorsam wie die Freiheit der Kinder Gottes schützt.

P. Johannes Suttner, CSsR.

Ratzinger, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* (Münchener Theologische Studien II. Abteilung Band 7) XXIV, 331 S., gr. 8°, München 1954, Karl Zink-Verlag, DM 24,—.

Einen wichtigen Beitrag zur Ekklesiologie, der in heutiger Zeit immer mehr an Bedeutung zukommt, stellt die Arbeit J. Ratzingers dar, die im Sommer 1951 von der Theologischen Fakultät München mit dem Preis ausgezeichnet und zugleich als Dissertation anerkannt wurde. In dieser Untersuchung sind mit ausgeprägtem Sinn für das Historische und in systematischer Klarheit die für die Ekklesiologie zentralen Begriffe Volk und Haus Gottes in ihren jeweiligen Feldern entfaltet, nicht nur, wie sie im Werke Augustins gegeben sind, sondern auch auf den entscheidenden historischen Stufen zu Augustinus hin, bei Tertullian, Cyprian und Optat von Mileve. Neben diesen bedeutenden Ausprägungen der christlichen Tradition vor Augustinus ist auch seine eigene philosophisch-theologische Entwicklung zu seinem vollen Kirchenbegriff beleuchtet, während der die Inter-

pretation von Volk und Haus Gottes sich wandelt. Es wird von J. Ratzinger gezeigt, wie wesentlich für die Kirchenlehre Augustins die verschiedenen Fronten seiner Auseinandersetzung sind, der Kampf gegen die Donatisten und die Apologetik gegen das Heidentum: Aus dem Widerspruch zu den Donatisten erschließt sich Augustinus das Erlebnis der Kirche als Catholica, als Kirche der Völker, die das eine Volk aus Abrahams Samen ist. Die sichtbare Kirche der Katholiken wird von Augustinus als populus spiritualis dem populus carnalis der Donatisten entgegengesetzt. Sichtbarkeit und spiritualitas der Kirche gehören also zusammen. Ausdrücklich wird von J. Ratzinger der Nachweis erbracht, daß nach Augustinus niemand zur ecclesia spiritualis gehören kann, der nicht innerhalb der Rechtsgemeinschaft der sichtbaren Kirche steht. (144 f) Als augustinisches Unterscheidungsmerkmal zwischen der Häresie und der Kirche wird die das Volk Gottes einigende Kraft der caritas herausgearbeitet. Der Begriff Haus Gottes tritt stärker in der Apologetik gegen das Heidentum hervor und mündet in die Diskussion über die civitas Dei, womit zugleich der Rahmen der Ekklesiologie überschritten ist. So ist das Buch J. Ratzingers auch ein Beitrag zur Civitas-Dei-Forschung, über deren bisherigen Stand er berichtet (276—281), mit Ausnahme des inzwischen erschienenen Buches von W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951, zu dem von ihm neuerdings ein eigner Aufsatz erschienen ist.[1]) Civitas Dei ist der umfassende Begriff; sofern sie dem mundus intelligibilis angehört, ist sie das Haus Gottes, das sich innerhalb des mundus sensibilis ein Zelt bereitet hat, die Kirche. Es wird aufgewiesen, daß zwischen mundus sensibilis und civitas terrena wie zwischen mundus intelligibilis und civitas Dei eine enge Beziehung besteht. Das Unterscheidungsmerkmal ist hier der Kult, der sich bei der civitas terrena an die Dämonen wendet, in der zur civitas Dei gehörenden Kirche aber an den wahren Gott. Aufsehenerregend ist die Feststellung, daß Augustinus das alttestamentliche Gottesvolk in die civitas terrena eingliedert, jedoch mit dem Unterschied, daß sein Kult dem wahren Gott gegolten hat. An dem bei Augustinus sowohl zu Volk Gottes, als auch zu Haus Gottes ersd einenden Wechselbegriff Leib Christi läßt J. Ratzinger die innere Heilshaftigkeit der Kirche deutlich werden: Das eucharistische ist das Lebensprinzip des mystischen Corpus Christi. So ist die Wirklichkeit des Bildes vom Haus Gottes von der eucharistischen Gemeinschaft her geprägt und nicht etwa vom Tempel oder christlichen Kirchenbau her; letzterer erhält vielmehr seine Dignität aus der in ihm sich versammelnden Eucharistiegemeinde, ein Befund, der sich für die gesamte patristische Zeit aus vielen Belegen erweisen läßt. Abschließend kommt J. Ratzinger zu folgender Zusammenfassung des augustinischen Kirchenbegriffs: „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes, durch Christus im Glauben begründet und aus der Knechtschaft der Dämonen herausgeführt zur Freiheit, auf dem Fundament des Glaubens — den Auserwählten im Glauben von je zugänglich — zur Einheit der Liebe in seinem Leib als Opfer des einen wahren Gottes erbaut, im Krieg gegen die Dämonen durch ihn, die Kraft und Weisheit Gottes, in Hoffnung erwartend die endgültige Reinigung und Vereinigung zum Friedensopfer des siebten Tags." (327) Das Neuartige gegenüber der wertvollen Untersuchung des Kirchenbegriffs Augustins von F. Hofmann, der sich der Verf. verpflichtet weiß, liegt darin, daß hier anhand einer strengen Begriffsanalyse das Thema zugleich eingeschränkt und vertieft ist. Wegen der Bindung an die Begriffe Volk und Haus Gottes mit ihrer Erweiterung auf Civitas Dei liegt das Ergebnis vornehmlich auf fundamentaltheologischer Ebene, wenngleich durch die notwendige Hereinnahme des zwiefachen Leib-Christi-Begriffes auch die dogmatische Betrachtung zu ihrem Recht kommt. W. E. Gößmann.

[1]) vgl. J. Ratzinger, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins, in: Augustinus Magister. Supplément à l'Année Théologique Augustinienne II, Paris 1954, 965—980.

DIE NEUE AMERIKANISCHE VÄTERAUSGABE

Sammelbericht von Adolf W. Ziegler, München

In Nr. 1 des 3. Jahrgangs (1952) der MThZ S. 78—85 wurde der 1. Teil des Sammelberichts über die neue amerikanische Väterausgabe „Ancient Christian Writers" gegeben. Hier soll die Fortsetzung folgen. Das Unternehmen weitet sich bereits, denn mit Band 14 erscheint die Reihe auch in England, bei Longmans, Green & Co in London; das Verbreitungsgebiet der englischen Ausgabe ist ganz Europa.

Band 7/8 Mc Cracken George E., *Arnobius of Sicca, The Case against the pagans*, 1949, The Newman Press Westminster. Maryland, 659 S., 2 Bände, 3,50 bzw. 3,25 Dollar.

McCracken und die Herausgeber haben mit diesen beiden Bänden eine besondere Leistung vollbracht, denn Arnobius, Adversus nationes macht dem Übersetzer und Erklärer Schwierigkeiten ungewöhnlicher Art. Die Schwierigkeiten liegen gerade da, wo der Wert des Werkes liegt, im mythologischen, kulturreligionsgeschichtlichen und folkloristischen Verständnis des Werkes.

Wie schon die ausführliche Einleitung ersehen läßt, bringt McCracken die Qualifikation für seine Arbeit mit. Ein gewisser Nachdruck liegt auf dem philologischen Teil. Wer über die Mythologie noch mehr wissen will, kann zu den ausführlichen Anmerkungen von Besnard F. A. v., Des Afrikaners Arnob. sieben Bücher wider die Heiden, Landshut 1842, greifen. McCracken ist wie Rapisarda bestrebt, den früher so umstrittenen Ruf Arnobs wieder herzustellen. Mit Micka tritt er dafür ein, daß A. keiner bestimmten philos. Schule angehörte, sondern Ekletiker war. Cornelius Labeo ist für ihn eine mögliche, aber keineswegs die einzige Quelle. Zu Clem. Al. sagt er S. 43: Entweder hat A. den Clem. als Quelle benützt oder beide haben eine gemeinsame Quelle. A. ist einer der wenigen Väter, die etwas über die sozialen Auswirkungen des Unsterblichkeitsglaubens sagen. Diese Frage müßte einmal eigens untersucht werden. A. hat die sonderbare Meinung, der Unsterblichkeitsglaube wirke destruktiv, s. II 29/30 und 33. McCracken kritisiert den A. mit dem Bemerken, daß A. die Möglichkeit einer Bestrafung im Jenseits außer Acht lasse. Das scheint nicht zu stimmen, denn A. spricht gleich am Anfang von II 30 von den Strafen in der Unterwelt und deren mannigfaltigen Qualen. Die Lösung wird wohl darin zu suchen sein, daß A. in II 29 von einer Gleichheit des unsterblichen Zustandes bei Gott und der Seele spricht und eine Strafe mit dem unsterblichen Zustand nicht vereinbar hält. A. polemisiert übrigens gegen eine heidnische Unsterblichkeitsauffassung, nach der wir beim Tode mit Flügeln wie zu einem angestammten Herrschersitz uns erheben.

Zugrunde liegt der Text von Marchesi, doch wird der Text sowohl aus der Ausgabe von Reifferscheid in CSEL wie aus eigenen Beobachtungen verbessert. McCracken will, wie er S. 56 mitteilt, seinen verbesserten Text in einer europäischen Serie veröffentlichen. Der Leser wird den sorgfältigen Index S. 623—659 begrüßen, auch die Hinweise für die praktische Verwertung werden begrüßt werden. Manche Stellen sind, weil sie für das heutige Empfinden nicht tragbar erscheinen, abgemildert oder lateinisch in den Anmerkungen abgedruckt.
Nachträglich sei bemerkt, daß Festiguière A. J., in Vig. Christ. VI, 4 (1952) 208—254 unter dem Titel „*Arnobiana*" eine ausführliche Besprechung unseres Buches und des Arnobius-Textes gegeben hat.

9. Colleran Joseph M., *St. Augustine, The Greatness of the Soul - The Teacher, 1950*, 255 S. (mit Index), 3 Dollar.

Wir haben hier wieder zwei Frühschriften Augustins, *De quantitate animae* und *De magistro* vor uns. Der Redemptorist Colleran, Professor für Philosophie am Mount St. Alphonsus Seminar in Esopus, N. Y., ist mit seinen besonderen Kenntnissen zur Erkenntnislehre und Sprache Augustins eine guter Führer in diese Schriften. Seine Einleitung und sein Kommentar sind, wie man sie sich wünscht, sachgemäß und eingehend.

Die in der Einleitung gegebene tabellarische Übersicht über die Struktur beider Schriften verdient besondere Hervorhebung. Die Philosophiegeschichte, die Patrologie und die Semantik sind gebührend berücksichtigt, ebenso die bekannten Fragen nach dem Anteil Plotins. Augustin wird zuvörderst aus Augustin erklärt, die Mängel seiner Seelenlehre und seiner subjektivistischen Erkenntnistheorie aufgezeigt. Aufmerksam sei gemacht auf Begriffs-Erklärungen wie S. 234 credere, 236f documenta, 237 mens-intellectus; zu 231 disciplina ist ein Jahr nach Erscheinen von unserem Bande eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes Disciplina in der Sprache der Liturgie und der Väter von W. Dürig herausgegeben worden in: Sacris Erudiri 4 (1951) 1—35.

Was Aug. in De Quant. von der immateriellen Beschaffenheit der Seele sagt, läßt sich in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus verwenden. Beide Schriften haben weitreichende Wirkungen in der Geschichte der Erkenntnistheorie, der Pädagogik und Semantik gehabt. Aug.s Illuminationslehre ist ausführlich dargelegt. Die Natur des „inneren Lichts" wird, so schreibt Colleran S. 121, wohl nie vollständig erklärt werden können. Die Schrift De Mag. hat die literarische Form eines Dialoges Augustins mit seinem hochbegabten 16jährigen Sohn Adeodatus, der im Abfassungsjahre 389 oder das Jahr darauf starb. Der Frage, wie weit die literarische Form zu bemessen ist, wird nicht weiter nachgegangen. Der Übersetzung liegt der Mauriner Text bei Migne PL 32 zugrunde.

10. Meyer Robert T., *St. Athanasius, The Life of Saint Antony*, 1950, 155 S., 2,50 Dollar.

Es war ein glücklicher Gedanke, daß die Herausgeber die für das Mönchtum und die christl. Aszese so wichtige Vita Antonii in die Reihe der ACW aufgenommen haben. In dem Assistant Professor für Vergleichende Philologie der Kath. Universität Washington hat das Werk einen ebenbürtigen Übersetzer und Kommentator gefunden.
Zugrunde gelegt ist der griechische Text von Migne PG 26, andere Übersetzungen sind zu Rate gezogen, auch die des Münchners H. Mertel in BKv. 31. Soviel ich beurteilen darf, scheint mir die Übersetzung Meyers den Eindruck des Schlichten, Kernigen und Echten der Vita Antonii richtig wiederzugeben. Die Einleitung ist kurz, aber sie berichtet über alle ein-

schlägigen Fragen. Der Kommentar, der eine ausgezeichnete Leistung darstellt, geht mehr in die Breite. Die Literatur zur Geschichte des Mönchtums ist gebührend berücksichtigt. Was S. 13f zur Dämonologie bei Antonius/Athanasius gesagt wird, ist ein verständiges Urteil, wie es vom Standpunkt unseres heutigen Wissens aus gefällt werden kann, es ist so vorsichtig, wie wir es von Heinrich Günter gewohnt sind, vergl. sein letztes Werk „Psychologie der Legende" (Freiburg 1949) S. 315—317 (und unsere Besprechung desselben in dieser Zeitschr. III, 1952, 2, 197—199). Man kommt mit den platten Scheinlösungen einer reinen Subjektivierung oder einer bloßen literarischen Behandlung bei den Fällen des Fernsehens (Kap. 59 u.a.) nicht aus, zudem da schon Athanasius eine theologisch korrekte Lösung versuchte. Wo unsere Erklärungen versagen, da soll man, wie dies auch Meyer tut, ruhig zugeben, daß man es nicht kann. Zu den antiken Vorstellungen vom Los der Seele nach dem Tode, vom Seelenvogel, von den die Seele kontrollierenden Zollwächtern handelt neuerdings wieder das posthume Buch F. Cumonts, Lux perpetua (Paris 1949), auch die Münchner Habilitationsschrift J. Fischers „Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchl. Literatur der ersten drei Jahrhunderte", die München 1954 erschienen ist, kann darüber Verschiedenes bringen. Zu der S. 108 A. 28 erwähnten Schriftlesung der Mönche kommt jetzt Dörries A., Die Bibel im ältesten Mönchtums, TheoLitZeit 72 (1947) 215—222. Es sei auch hingewiesen auf die schönen Kaptitel 49 und 55, im letzteren das Thema der täglichen Gewissenserforschung und der Aufzeichnung des Seelenlebens. Kap. 47 handelt vom Nichtwaschen. Schließlich sei auf eine merkwürdige Parallele verwiesen: Im Prooemium ist von der Agonistik der Wettbewerbsgedanke mit seinem Einholen und Überholen (parisoothaenai, hyperballesthai, PG 26, 857) erwähnt, — das ist seit Jahren die Losung, mit der die sowjetische Propaganda die Industrialisierung vorwärtstreiben will, um Amerika zu überflügeln.

11. Davis Henry, *St. Gregory the Great Pastoral Care*, 1950, 281 S., 3 Dollar.

Mit dieser Ausgabe ist die Pastoralregel Gregors erschienen, die einst, zur Zeit der Karolinger und später, für den Diözesanklerus das war, was für die Mönche die Benediktinerregel war. In der Bibliothek der Kirchenväter Zweite Reihe haben wir in Band 4 eine sehr gute Uebersetzung mit ebensolcher Einleitung aus der Hand des Augsburger Domkapitulars Joseph Funk.

Davis ist Professor für Moral- und Pastoraltheologie in England. In der kurzen Einleitung und in den kurzen Erklärungen tritt er ganz hinter seinen Autor zurück. Es wäre keine Verfälschung der Gedanken Gregors gewesen, wenn er aus seinem Fach zu mancher Frage mehr gesagt hätte, so etwa zu III 4—5, wie hier Gregor ins moderne Denken eingeführt werden könnte. Das Thema des Anfangs des I. Teils, das in II 5 und II 11 ausführlich behandelt wird, bleibt für alle Zeiten das gleiche: wie kann die Pflege und Bewahrung der Innerlichkeit mit dem aktiven Leben vereinbart werden. Gregor hat hier Sätze von grundsätzlicher Bedeutung, die noch dazu von stilistischer Schönheit sind. Der kurze Inhalt derselben ist: Man darf sich trotz alles Sehnens nach stiller Ruhe und Abgeschiedenheit nicht den Mitmenschen versagen. Es müßte einmal eigens untersucht werden, wie stark bei Gregor und anderen aszetischen Schriftstellern das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Mitwelt war, hierher gehört auch Pomerius (ACW4). Es wäre auch eine dankbare Aufgabe, gerade aus der Pastoralregel alle die sentenzenhaften Sätze zu sammeln, die ihre Lesung trotz monotoner Einförmigkeit so anziehend macht. Eine Anregung darf wohl auch noch in anderer Beziehung gegeben werden: Der Praktiker würde es sicher begrüßen, wenn auf die praktische Verwertung von bestimmten Stellen und Themen hingewiesen würde. Die Pastoralregel enthält ja so viel Moral und Pastoral, so viel feine psychologische, fast möchte man sagen, tiefenpsychologische Beobachtungen, daß solche Hinweise nicht schwer erscheinen. Auch auf Partien von besonderer stilistischer Schönheit wäre ähnlich wie bei Funk 46 aufmerksam zu machen. Die Briefe Gregors sind inbezug auf den Stil schon in Vol. 32 der „Patristic Studies" von Sr Mary Borromeo Dunn untersucht (1931). Davis sagt wenig über Stilfragen. In den Würzburger Jahrbüchern f. Altertumswissenschaft IV (1950) 381—383 hat Luigi Alfonai davon geschrieben, wie die fünf Vokale an den Anfang von Gedichten usw. gesetzt wurden. Auch Gregor scheint mir dieselbe Absicht gehabt zu haben, denn er beginnt den I. Teil mit „Pastoralis curae me (pondera" . . .).

12. O'Meara John J., *St. Augustine Against the Academis*, 1950, 213 S. (mit Index) 3 Dollar.

Der Dialog Contra Academicos ist eine der Frühschriften Augustins, zurückgehend auf die Zeit von Cassiciacum. Die Neu-Akademiker führten ihren Namen auf die platonische Alte Akademie zurück. Arkesilaos (315—241) hatte dieser phil. Schule eine skeptische Wendung gegeben, die Karneades (214—129) noch mehr entwickelt und zur Grundlage der Dritten Akademie gemacht hat; sie hat in der Philosophie der Spätantike einen wesentlichen Faktor gebildet und eine Zeitlang Augustin zu den ihri-

gen gezählt, bis er nach seiner Bekehrung 386 in unserem Dialog einen scharfen Kampf gegen sie eröffnete.

Der Dialog Augustins will zeigen, daß es eine Wahrheitserkenntnis gibt. Die Meinung O'Mearas ist S. 18: The Contra Academicos cannot be recommended as a valuable contribution to the theory of knowlegde, nor even as an answer to scepticism. Es ist demnach das Ergebnis der persönlichen Auseinandersetzung Augutins mit seinen von der Skepsis verursachten Erfahrungen und Nöten, nicht eine Widerlegung des Skeptizismus an sich. — Vielleicht kann man doch besser so sagen: Der Dialog offenbart uns das Ringen eines so großen Geistes wie Aug. um die Wahrheitserkenntnis gegen die Skepsis, er zeigt, was in Aug. vor sich gegangen ist und wie er die Probleme aufgefaßt hat. Darüber hinaus hat der Dialog aber doch eine gewisse Allgemeingültigkeit, weil er zeitlose menschliche Fragen berührt, die Augustins Ringen vorbildhaft bewältigt hat.

Inbezug auf die Geschichtlichkeit des Dialogs kommt O'Meara zu dem Schlusse (31), daß die Dialoge von Cassiciacum „are not entirely fictional; they are to some extent, at any rate, related to facts". Das Ausmaß der literarischen Fiktion ist schwer zu bestimmen. Die Dialoge haben wirklich in Cass. stattgefunden.[1]) Sie verdienen nicht, über die Confessiones gestellt zu werden. S. 176, 17 wird gesagt, daß Buch 2 Kap. 2 den ersten uns bekannten Bericht Augustins über seine Bekehrung enthält. Zu der vielerörterten Frage nach dem Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus, bes. zu Plotin und Porphyrius, erklärt er S. 21: Er will klarmachen, daß Augustins Annahme des Christentums 386 aufrichtig, uneingeschränkt war und so, wie sie in den Conf. (von Rhetorik abgesehen) dargestellt ist. Aber der Einfluß des Neuplatonismus war tief und Aug. wollte eine Synthese zwischen ihm und dem Christe tum durchführen. Es können Elemente sowohl von Plotin wie Porphyrius hier nachgewiesen werden (vgl. S. 160 f). S. 197 wird noch hinzugefügt, daß Aug. im Jahre 386 das Christentum in Opposition zum Neuplatonismus angenommen habe.

Wir begrüßen die gründlichen Erläuterungen aus der Philosophie-Geschichte, die uns O'Meara gibt, und ebenso die Aufzeigung der literarischen Beziehungen zu den Klassikern und zum Schrifttum Augustins. S. 183 ist die Bemerkung zu 57 zu notieren über die rhetorischen Effekte bei Aug., die seiner Zeit gewohnt waren, unserer Zeit bizarr erscheinen mögen. O'Meara berührt auch sonst Stilfragen, er beweist damit, daß er aus dem veränderten Zeitgeschmack nicht die (falsche!) Schlußfolgerung zieht, daß man solche Fragen einfach übergehen oder bagatellisieren darf. Über den Prosarhythmus in Contra Acad. haben wir von D i C a p u a, dessen scharfsinnige Forschungen bei uns zu wenig bekannt sind, Untersuchungen in Misc. Aug. II (607—764) bes. 645—648, 652 f. Nach Di Capua ist die Klauseltechnik in Contra Acad. die vollendetste unter den drei Dialogen von Cass.

13. L e S a i n t William P., S.J., *Tertullian, Treatises on marriage and remarriage*, 1951, 196 S., 3 Dollar.

Der Theologieprofessor William P. Le Saint vom West Baden College (West Baden Springs, Indiana) übersetzt hier und kommentiert Tertullians Schriften *Ad uxorem, De exhortatione castitatis* und *De monogamia*; die erste Schrift ist von Tert. dem Katholiken, die zweite vom Semi-Montanisten und die dritte vom fanatischen Montanisten verfaßt. Wir erhalten also in Tert.s Stellungnahme zur sukzessiven zweiten Ehe ein Bild von seiner Entwicklung.

Tertullians Text, mehr noch sein Gedankengang machen nicht gewöhnliche Schwierigkeiten. Le Saint ist ihrer in seiner Übersetzung und in seinem Kommentar Herr geworden, er bemüht sich, — soweit unsereiner sich über das Englisch ein Urteil anmaßen darf, — um ein klares, verständliches Englisch und vernachlässigt auch nicht die philologischen und historischen Grundlagen einer Texterklärung, ohne die es nun einmal nicht geht. Der brillante und doch so obskure Stil Tert. ist richtig gekennzeichnet, wenn auch zuweilen mehr die Redefiguren im einzelnen hätten gezeigt werden dürfen. Die Übersetzung beruht auf Kroymanns und Oehlers Text, gelegentlich werden frühere Lesarten, bes. aus Oehler bevorzugt. Waszink macht in Vigiliae Christianae VI (1952) 182 bis 190 hiezu neue Vorschläge. Natürlich werden die Meinungen immer auseinandergehen in der Beurteilung, wie weit ein Kommentar gehen soll. Ich habe den Eindruck, daß in dem berühmten Kap. 7 De exh. cast. der Hinweis S. 140 A. 52 auf Bardenhewer II 379 u. 381 nicht genügt, sondern daß eben aus Bardenhewer entnommen werden sollte, daß der Katholik Tert. das Laienpriestertum gern betonte und daß er später in seiner montanistischen Zeit das spezielle Priestertum gänzlich leugnete. De exh. cast. 1, CSEL 70, 125, 13—14: *Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri*, übersetzt er S. 42: *For He desires that we who are His image should also become His likeness* (Hervorhebung von Le Saint); er erklärt dies S. 134 A. 4 so: Tert scheint bei *imago* an eine Ähnlichkeit der natürlichen Ordnung zu denken, bei *similitudo* an eine solche der

1) vgl. auch denselben Verf., The historicity of the early dialogues of s. A, Vig Christ V (1951) 150—178.

Gnade. Zu demselben Ergebnis ist auch W. Dürig in seinem 1952 erschienenen Buch *Imago* (München) S. 27 gekommen, der nicht unsere Stelle, sondern De bapt. 5 anführt.

Vielleicht wäre zum Anfang von De exh. cast. 13 die Parallele von 1 Clem 55 zu nehmen. S. 151 A. 11 würde man gern erfahren, was Le Saint von dem Buche Nisters hält. Was S. 170 A. 212 im Anschluß an Tert. über die delphische Pythia steht, ist richtig, soweit die allgemeinen Anschauungen in Betracht kommen, aber das kritische Buch von P. Amandry, *La mantique Apollinienne a Delphes*, Paris 1950, legt doch Reserve auf; darnach war früher schon, zur Zeit des Aeschylus (Eumen. 38) eine ältere Frau die Seherin.

Mit Recht ist von der praktischen Verwertbarkeit der obigen Schriften Tertillians gesagt, daß etwa die 2. Hälfte von Ad ux. von bleibender Bedeutung für die Mischehe ist und Stellen von einer Schönheit enthält, die in der patrist. Literatur über die Ehe nicht übertroffen werden.

14. De Letter P., S.J., *St. Prosper of Aquitaine, The Call of all nations*, 1952 (Westminster, Maryland, The Newman Press, und London, Longmans, Green and Co) 234 S., 3,25 Doll.

Es ist zu begrüßen, daß die für die Gnadenlehre so wichtige Schrift *De vocatione omnium gentium* zum ersten Mal in einer Übersetzung herauskommt, denn es gab bisher, wie De Letter bemerkt, eine solche weder in Englisch, noch in Deutsch oder Italienisch oder in einer anderen Übersetzungsreihe. Zugrunde gelegt ist der Ballerini-Text der Werke Leos d. Gr., der besser ist als der Text von Mangeant bzw. Migne; letzterer wird, wo nötig, berücksichtigt.

De Letter, Professor der Dogmatik am St. Mary's College in Kurseong/Indien, nimmt unsere Schrift für Tiro Prosper in Anspruch. Er weist sie der 3. literarischen Periode Tiro's zu, in welcher er dem sonst bekämpften Semipelagianismus Konzessionen machte. T. P. ist und bleibt aber ein treuer Schüler und Verteidiger Augustins und ein großer Vorzug des vorliegenden Kommentars ist, daß die literarischen Beziehungen zu Augustin regelmäßig aufgezeigt werden. Wünschenswert wäre es gewesen, daß auch die einzelnen Ausgaben der Schriften Augustins jedesmal zitiert wären.

Schon in der Einleitung erhalten wir eine treffliche Einführung in die Theologie T. P.s mit ihrer graduellen Unterscheidung einer allgemeinen und speziellen Gnade. Es fällt auf, wie häufig T. P. den Geheimnis-Charakter der göttlichen Gnadenwahl betont, man schlage bloß einmal S. 230 und 234 des guten Index unter „*mystery*" und „*unknowable*" nach.

Der theologisch gebildete Laie T. P. ist ein gewandter Stilist und Dichter gewesen. Daß Beschäftigung mit Stilfragen in dogmatischen Traktaten auch für den Theologen nicht überflüssig ist, haben uns gerade Untersuchungen zur Dogmengeschichte der in Frage stehenden Zeit dargetan. Auch die gewählte Sprache T.P.s würde es verdient haben, mehr als etwa S. 182 Nr. 143 und 148 geschieht, untersucht zu werden. In dogmengeschichtlicher Hinsicht ist der Kommentar De Letters ausgezeichnet zu nennen; er versäumt aber nicht, auf schwache Stellen und Ungereimtheiten in der Theologie Tiros aufmerksam zu machen.

In Buch II Kap. 16 spricht T. P. seinen Glauben an die religiöse Sendung des Römerreichs, mit seiner Einheit dem Evangelium den Weg zu bereiten, aus, ein Gedanke, den wir am 29. Juni in der II. Nokturn aus dem herrlichen Sermon Leos d. Gr. haben. S. 203 Nr. 145 ist erwähnt, daß schon Origenes, C. Cels. 2.30 BKv 52, 144f den Gedanken entwickelt hat. Hiezu wäre das von De Letter nicht zitierte Buch Fischer J., Die Völkerwanderung im Urteil d. zeitgenöss. kirchl. Schriftsteller Galliens unt. Einbez. d. hl. Augustinus, Heidelberg 1948, S. 129f zu nehmen. Fischer führt denselben Gedanken aus dem Carmen de ingratis an und betont, daß aus dem Zusammenhalten beider Texte sich ein neuer, bisher nicht beachteter Beweis für die Autorschaft Tiros an *De voc. omn. gentium* ergibt. Für die Wandlungen der Romidee wie überhaupt für die Völkerwanderung wäre u. a. noch heranzuziehen Courcelle P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948 (bes. p. 63/64), und mein Büchlein, *Stimmen aus der Völkerwanderung*, Regensburg 1950.

15. Lawler Thomas Comerford, St. Augustine, *Sermons for Christmas and Epiphany*, 1952 (Westminster, Maryland, The Newman Press, London, Longmans, Green and Co) 249 S., 3,25 Dollar.

Lawler hat aus den Predigten Augustins die von Weihnachten und Epiphanie ausgewählt, die das beste Bild geben von der Gedankentiefe Augustins und seiner Kunst, die göttlichen Geheimnisse dem Volke in seiner Volkssprache auszulegen.

Der Übersetzer folgt dem Mauriner Text und für zwei Sermone der neuen Edition von Morin bzw. Lambot.

Der Kommentar ist verhältnismäßig kurz. Dann und wann kommt L. auch auf sprachl. Eigentümlichkeiten, d. h. die Formen der augustinischen Kunstprosa, zu sprechen und sucht sie auch im Englischen mit Erfolg nach-

aus dem Problem Kerygma und Mythos nicht wirklich gerecht werden: K. Barth, der, zu sehr „Theologe", das Urphänomen Mythos nicht ernst genug nimmt, und R. Bultmann, der, zu sehr unter dem Eindruck des modernen wissenschaftlichen Weltbildes stehend, jeglichem „mythischen Denken" den Platz in der Theologie verweigert. Bueß will vor allem einmal phänomenologisch die Eigenart des mythischen Erkennens erfassen und gegenüber dem logisch-wissenschaftlichen Erkennen abgrenzen. Er geht so voran: In einem ersten Kap. versucht er, die beiden Erkenntnisweisen grundsätzlich zu erhellen und zu vergleichen (27—85); ein langer Exkurs umreißt danach die Geschichte des Mythosverständnisses in der Neuzeit (85—105). In einem zweiten Kap. stellt er entwicklungsgeschichtlich die Epochen des mythischen Erkennens dar, nämlich die „magische Vorstufe", die „Stufe des naiv-mythischen Denkens", die „Stufe des gebrochen mythischen Denkens", und dabei wieder die souveräne Religiosität (Mystik) und die souveräne Wissenschaft und Moral (107/34). Man sieht sofort, daß B. hier nicht historisch-deskriptiv, sondern eher konstruktiv und deutend verfährt. Immerhin folgt er dem Zug der geistesgeschichtlichen Entwicklung, und daher ist es sinnvoll, daß er dieses Kapitel wieder mit einem Exkurs „Zum Verständnis des Mythos in der unmittelbaren Gegenwart" abschließt (135/42). Ein drittes Kapitel behandelt erkenntniskritisch unsere Anschauungs-, Denk- und Lebensformen im mythischen Erkennen, setzt also die phänomenologische Untersuchung des ersten Kap. mehr ins einzelne fort. Erst im vierten Kap. wagt B. den Vergleich mit der biblischen Offenbarungsreligion, und zwar ebenfalls, weil wissenschaftlich nicht anders möglich, phänomenologisch (189—226). Dabei konzentriert er den Vergleich auf einen einzigen Punkt, in dem allein die Überlegenheit des biblischen Denkens nach seiner Überzeugung zu erhärten ist, nämlich auf den Gottesbegriff. Die biblische Gotteserkenntnis steht nach B. dem Mythos gegenüber „einsam für sich, ohne doch durch diese Einsamkeit behindert zu sein, sich kritisch-positiv auf den Mythos zu beziehen" (222), und das, obwohl B. nachdrücklich auf hochwertige Gottesvorstellungen außerhalb der Bibel aufmerksam macht (215/18); auch sie erweisen sich bei klarer phänomenologischer Betrachtung als nicht ebenbürtig. Eine kostbare Erkenntnis spricht B. am Ende aus: Die phänomenologische Erfassung der biblischen Gotteserkenntnis führt nur an die Schwelle zu einem Raum und Reich, dessen „heiliger Boden" nur den erträgt, der die „Schuhe" phänomenologischer Betrachtung auszuziehen bereit ist (218). Wer den Schritt zum Glauben vollzieht (und so über den wissenschaftlichen Vergleich hinausgeht), dem werden der Gott der Offenbarung und die Welt des Mythos noch etwas ganz anderes: Gott der eine Allmächtige und in ewiger Gerechtigkeit Liebende, „die Götter der Heiden aber Nichtse" (Ps 96,5). Glaube bedeutet schon im AT Auszug aus den Reichen der Welt und erst recht im NT Einzug in eine Gemeinschaft und Sphäre, in der wir dem „Kosmos" und seinen Mythologien und Religionen entnommen sind (224f.).

Schauen wir nach diesem Überblick auf die Grundlösung des Verf., so lautet sie: Im Mythos sind zwei Tendenzen und Motive ineinander verschlungen, eine, die auf Erkenntnis dringt, und eine andere, die auf Preisgabe ans Unerkennbare, auf den von ihm geforderten Erkenntnisverzicht geht (27). Wenn ich den Verf. recht verstehe, so will er der Überheblichkeit heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber feststellen: Mag sie die Mangelhaftigkeit des mythischen „Erkennens" im engeren Sinne beweisen, so übersieht sie jenes andere, eigentlich religiöse Moment der mythischen Aussage, die „Preisgabe ans Unerkennbare". Auch für unsere moderne Wissenschaft gibt es ein Gebiet, das „Heilige" (B. zeigt sich R. Otto verpflichtet), dem gegenüber ihre Erkenntnismittel und -methoden versagen. Für den Offenbarungsglauben aber, der keine wissenschaftlichen Erkenntnisse im modernen Sinn vermitteln, sondern nur in jenes Heiligtum religiöser Erkenntnisse hineinführen will, erhebt sich die Schwierigkeit, welcher Denk- und Ausdrucksformen er sich bedienen soll. Diese Frage löst auch B. nicht; aber er hat eine wertvolle klärende Vorarbeit über Wesen und Sinn des mythischen Erkennens und über seine entwicklungsgeschichtlichen Formen geleistet, für die wir ihm dankbar sein müssen. Der katholische Theologe wird die Struktur des religiösen Erkennens etwas anders als B. sehen, aber grundsätzlich seine Eigenart gegenüber dem rein logisch-rationalen Denken der empirischen Wissenschaften mit B. verteidigen. Das Buch liest sich trotz der sprachlichen Ausdruckskraft des Verf. nicht leicht, da die z. T. bildhafte und breite phänomenologische Betrachtungsweise den Leser zwingt, das vom Verf. Gemeinte aus vielen Sätzen, selbst sich einfühlend, zu erfassen.

Rudolf Schnackenburg.

Dillingen/Donau

K u h n Karl Georg, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, H. 1). J. C. B. Mohr, Tübingen 1950. III + 51 S., brosch. DM 6.80.

Der Endreim in der abendländischen Dichtung wird allgemein auf den Reim in den griechischen und lateinischen Hymnen der altchristlichen Kirche zurückgeführt. Umstritten ist jedoch die Frage, woher die Kirche diese Kunst-

Patricks: Zwei vollständige Briefe, einige Fragmente von anderen Briefen, dazu canones, die zu einem guten Teil auf Patrick zurückgehen dürften, den Secundinus-Hymnus und schließlich die „Lorica", wohl späteren Datums, aber wohl nicht ohne Beziehung zu P., eine eigenartige altirische religiöse Poesie. Bieler hat es verstanden, den irischen Nationalheiligen uns nahezubringen. Man sieht, wie tief die Völkerwanderung in das Leben Patricks eingegriffen hat, wie P. mit der Frage der Kriegsgefangenen sich beschäftigt, wie er — übrigens ganz in in der Mentalität der Römer des 5. Jahrh. denkend — über das Verhältnis von Römertum und Christentum spricht: er nennt die Römer „heilige Römer", weil für ihn die Taufe auch Eintritt ins Römertum bedeutet (s. S. 41. 49 n. 3, 90f und 93 n. 45). Wenn sich P. des Mangels an feiner Bildung (nicht so wie die „feinen Herrn Redner", „dominicati rhetorici" Conf. 13 S. 24 bzw. 82f) anklagt, so ist das, wie Bieler 15 richtig bemerkt, nicht zu buchstäblich zu nehmen, nicht so ernst, wie Bardenhewer 4,631 es nimmt. denn das scheint zu den Äußerungen konventioneller Bescheidenheit zu gehören, wie wir das in der Antike oft finden.

Eine wesentliche und wichtige Neuerscheinung

CHRISTLICHE EXISTENZ UND ERZIEHUNG

EHRENGABE

des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster/Westf. an den Hochw. Herrn Prälaten Universitäts-Professor Dr. theol. Dr. phil.

JOHANN PETER STEFFES

zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 27. August 1953.

Leitung der Herausgabe: Prälat Dr. Dr. Georg Schreiber und Prof. Dr. Dr. Kurt Haase.

Das Werk bringt zum Gesamtthema Original-Beiträge namhafter Gelehrter aus dem weiten Kreise der Freunde und Mitarbeiter des Jubilars.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER

Sie sparen rund 55.— DM

wenn Sie vor dem 1. Dezember 1954 auf die *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew* subskribieren, denn Sie erhalten dann alle acht Bände zum bisherigen Einführungssubskriptionspreis, so daß Sie insgesamt nur etwa 160.— DM zahlen müssen. Nach dem 1. Dezember 1954 gelten die nachfolgend in Klammern angeführten Preise. Es kosten dann also die acht Bände bei Subskription etwa 185.— DM, bei Apartbezug etwa 215.— DM.

Bisher ist erschienen:

Band III (Una Sancta II): *Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der Universalen Theokratie.* 474 Seiten in Leinen 24.50 DM (28.— DM), bei Subskription auf die Gesamtausgabe 20.80 DM (24.— DM).

Band VII: *Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe.* 450 Seiten in Leinen 23.50 DM (27.– DM), bei Subskription auf die Gesamtausgabe 20.– DM (23.– DM).

Bitte fordern Sie den Sonderprospekt an!

ERICH WEWEL VERLAG · FREIBURG I. BR.